
فصلية ثقافية
الأهرام
53
خريف 1997

رئيس التحرير : محمود درويش

سكرتير التحرير:

زكريا محمد

تصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية

رام الله - فلسطين

ص. ب : ١٨٨٧ هاتف - فاكس: ٥ /٩٩٨٧٣٧٤(٠٢)

E - mail :Carmel@Carmel. org

تصدر طبعة الاردن عن : دار الشروق للنشر والتوزيع ، ص . ب ٩٢٦٤٦٣ ،

الرمز البريدي ١١١١٠ ـ عمان

ـ الاردن ، هاتف ١/ ٦١٨١٩٠، فاكس : ٦١٠٠٦٥

مكتب القاهرة : (بواسطة دار الفتى العربي ٩ شارع مديرية التحرير ـ جاردن سيتي

- القاهرة) هاتف - فاكس : ٣٥٥٠٥٦٤ - ٣٥٥٧٦٣٤ـ ٣٥٥٧٦٣٥(٢٠٢)

باريس : Mr. S. Hadidi

17, avenue Georges Duhamel

94000 Creteil

France

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد، ١٢٠ دولاراً للمؤسسات(بما فيها نفقات البريد)

ترسل الاشتراكات شيكاً إلي العنوان البريدي

أو حوالة بنكية على حساب المؤسسة:

Al-Carmel Cultural Foundation

Arab Bank-Manara branch - Routing number:49852

Ramallah

Palestine

التنضيد والإنتاج : مؤسسة «الأيام» - رام الله

الطباعة : مطبعة الندى - عمان

العدد 53

خريف 1997

الكرمل

فصلية ثقافية

الفهرست

شموع كثيرة تُضاء لنزار قباني. لكنها أقلُّ من الشموع التي أضاءها الشاعر، طيلة خمسين عاماً، للعشاق وللمدافعين عن حرية الجسد والوعي والأرض. هو الشاعر المتفرّد منذ قصيدته الأولى، حتى صار «ظاهرة شعبية» في الشعر العربي المعاصر، الذي أنزله من أبراج النُّخبة وليالي الإلهام الى متناول الأيدي، كالخبز والورد، حتى كاد أن يكون شاعر الجميع.

هو صاحب الحضور الأكبر في الوجدان العام. صاحب القصيدة - الأغنية الأكثر انتشاراً وتحريضاً على الحب والغضب، وعلى احترام الأناقة والجمال. ينتشر اسمه في الدفاتر الأولى ومطالع الرسائل، وفي إصغاء الجسد الى حركة الملح الإيروسي في الدم... وفي ما يقوله الياسمين لأزقة دمشق الغريبة في قرطبة، وينتشر على يد طفل فلسطيني تخدش ليل الاحتلال في القدس.

في علويته قسوة الحرير على زبيب الصدر الفضّ. وفي قسوته عذوبة انتحار الأنهار في البحر. عاشق الثُّنائيات الحادة والألوان الساطعة. يَبرم بالرماديّ وشروط الهدنة، ويجنوح الشعر الى الخروج من الحسيّ الى المجرد. إذا كانت السماءُ موجودةً في كل مكان، فلماذا يبحث عنها خارج مصدرها الدنيويّ؟

في وُسْع نرجسه أن يتسلّل من صورته الى الآخرين، فليس الحب إلا تعرُّف الذات على ذاتها في حوارها مع آخر يخرجها من الصَّدَفة الى الوجود.

وهكذا يصبحُ تأمُّلُ النرجس في الماء مرايا لعُشّاق آخرين. ويصبح الشاعر مرجعية عاطفية لأجيال لا ترى في شعره تقلبات عواطفها أمام سَفَر العيون الى الأزرق والأخضر والمجهول، بل تعثر فيه أيضاً على جدل الحب مع سؤال التحرر، تحرر الجمال والرغبة من سجن التابو.

مسكونٌ بالحرية الى حدّ عشق الفوضى والتدمير، وهناك... على ضفاف المرأة، حيث يقيم الوطنُ المهتك والمهان، يتسلّح النرجس الهشُّ بالمخالب والأشواك، وتعلو قافيةُ السيف على المفردات، فلعلَّ بمقدور هذا البريق أن يضيء ليل الوعي العربي المحلّق في الهاوية. أهذا هو نزار قباني، صوت الحليب والرُّعب؟ هو.. هو عندما يغضب.

لعلّ سيرة نزار الشعرية اكتملت، الآن، أو منذ سنين. لقد ترافق اكتمالها مع وصول رحلة الوعد الجماعية بحثاً عن حرية الجسد والوعي وانفصال القبيلة عن المدينة، الى مضارب قبائل جديدة، فاتخذ صراخ الشاعر شكل البيان المبحوح، المحبط الى درجة استبدل معها الغناء بالهجاء، ولم يعد في حاجة الى مفردات جديدة، فغرف من قاموسه الذي أُصيب بالإرهاق الجمالي من فرط ما حوّله التداول الى ماركة مسجلة.

لذلك، لا يُقرأ نزار قباني مُتقطّعاً، أو قصيدة قصيدة. قراءته الأفضل هي أن يُقرأ أثره الاستثنائي في لغة الشعر التي نقلها من مستواها المفرط في الرصانة، أو الشعرية المتعالية، الى مستويات لم تألفها من قبل، وأدرجها في لغة الحياة اليومية العصرية، فصار الشعر ملكية عامة، مصاحباً لأدوات التدبير المنزلي والجمالي، وتعبيراً سلساً عن العادي والمألوف والبسيط في الحياة والشعور والسياسة. لقد نزع عن الشعر هالته البعيدة، فأجرى المصالحة التاريخية الكبرى بين القصيدة وبين الطلبة الصغار، وربات البيوت، والموظفين، وأصحاب المهن... ورؤساء الدول.

لم ينتبه أبداً للنقد، أحدث قطيعته الكبرى مع بُنْية الشعر التقليدي المحافظ، دون أن يُطيل الإصغاء الى إغواء الحداثة وأسئلتها الفكرية، لأن العَتَبَة الواسعة بين مرحلتين تاريخيتين هي ساحته التي تتّسع له وحده لمواصلة التجديد والتطوير على طريقته الخاصة، وبلغته التي لم تكن في حاجة الى ترقيعه.

ولم ينتبه أيضاً الى الغبار الذي تثيره خيولُه الجامحة، كتهمة الإفراط في جلد الذات، وتمجيد الذكورية الاستعلائية، إذ كان واثقاً من صواب قلبه، ومن أنه صنع للمرأة أكثر مما صنع بها. لم يعترف شاعر قبله، ومثله، بحق المرأة في مثل هذا التعبير المباشر والصريح عن نفسها، عما يدور في خلدها وفي جسدها من أفكار وأسرار. بيد أنه ليس شاعر المرأة وحدها، إنه شاعر الجميع.

محمود درويش

ساحة صهيونية واحدة، لحلم واحد نظيف!

احتفل صهاينة العالم يوم ٢٩ آب (أغسطس) الماضي بالمئوية الأولى لانعقاد «المؤتمر الصهيوني الأول» في مدينة بال السويسرية، ليس دون احتقانات نوستالجية حول حلم تيودور هرتزل الذي تحقّق (الدولة اليهودية)، وليس دون المزيد من الشجارات حول الواقع اليهودي الفقهي للدولة / الحلم، وليس دون حلقات جديدة من الشجار حول «ما قبل» و«ما بعد» الصهيونية، داخل البيت الصهيوني العريض الذي ساد الظنّ طويلاً أنه بيت واحد متراصّ، ويتضح اليوم أنه بيوت أمريكية وبولونية وروسية وفالاشية ويمنية، أشكنازية وسفاردية، أصولية وأرثوذكسية، يهودية أو نصف - يهودية ...

واحدة من مفاجآت هذا الحال كانت غياب الرئيس الإسرائيلي عايزر فايزمان، لأسباب زائفة تتصل بالبروتوكول كما قيل رسمياً، ولأسباب حقيقية تتصل بتلك الاحتقانات والشجارات. المشرفون على تنظيم الاحتفالات المئوية تسلحوا بمزيج مما تمنحه المناسبة من «شاعرية» ومهابة، فانتقدوا غياب فايزمان لأنه إنما يؤشّر على غياب إسرائيل الدولة، وبالتالي غياب التجسيد «الحقوقي» لحلم هرتزل الذي به يحتفلون. البعض الآخر تجاسر أكثر فتحدث عن «خيانة» ذكرى هرتزل، وعن «غطرسة» في الخلط بين الرمز والإبتزاز، وعن «تخاذل» أمام يمين إسرائيلي ديني متشدد لم يكن في أي يوم عماداً لأفكار هرتزل، بل كان عقبة كأداء في طريق تطويرها وتطوّرها.

مفاجأة ثانية، ولكنها ذات دلالة مختلفة نوعياً، كانت غياب صاحب الحلم نفسه، عن مئوية تستعيده وتحتفي به. وبعيداً عن المصنفات التاريخية ذات الصلة بوقائع انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول، لاحَ أن تيودور هرتزل ١٩٩٧ قليل الشبه بتيودور هرتزل ١٨٩٧، وشديد النأي عن صورته الكلاسيكية كشخصية إجماع فريدة تستمد مصداقيتها وصلاحيتها للحاضر من واقع الحال في الحاضر. فلقد كان من غير الطبيعي أن يدور النقاش، من جديد وفي بال ١٩٩٧، حول «فكرة» الدولة اليهودية، بما يوحي أن المطلوب الآن هو «ترقية» الدولة (التي ستحتفل العام القادم بالخمسينية الأولى لتأسيسها) إلى حلم ثانٍ يبدو وحده الكفيل بتجديد الوجدان اليهودي المنشطر...

وذلك بعد مئة سنة على انطلاق فكرة الدولة اليهودية من الحلم الأول الذي راود الصحافي النمساوي اليهودي المغمور تيودور هرتزل، قبل أن يقرر تثبيته في كتيّب صغير حمل اسم الفكرة : «الدولة اليهودية».

الوجدان اليهودي لأطوار ما بعد الصهيونية يتحاور اليوم مع ذاته، لإعادة الدولة الصهيونية إلى أطوار ما قبل الصهيونية، أي إلى طراز من حلم واحد طويل مستديم، لا يصحو منه اليهودي إلا في مناسبات محسوبة، كأنْ يصحو لكي يعاقب العالم الخارجي غير اليهودي، عالم الـ «غوييم» بعبارة فقهية أدقّ، على هذه أو تلك من «الآثام» المقترفة بحق الحلم، وليس مطلوباً من العالم أن يسهر على أمن اليهودي وهو يغرق في الحلم المستديم فحسب، بل إن المطلوب في المقام الثاني هو أن يقف العالم مكتوف الأيدي تماماً أمام انقلاب الحلم ذاته إلى كابوس كولونيالي استيطاني عند الشعب (الفلسطيني) صاحب الحق الأصلي في أرض الحلم، وأمام انقلاب «الغيتو» إلى «كيبوتز»، والحالم / الضحية إلى حالم / جلاد ولكنه ضحيّة، بل وضحيّة دائمة بالتعريف الدائم أيضاً!

□

والنقاش الصهيوني حول الحلم ما قبل / ما بعد الصهيونية هو اليوم «حرب ثقافية» كما يُقال لنا. أصحاب العقل من الإسرائيليين، وهم «نصف المجتمع، ليس أكثر» حسب رئيس الوزراء السابق شمعون بيريس، مطالبون اليوم بتجنيد أنفسهم في الجيش الأدبي الذي خاض جولات سابقة وسيخوض أخرى لاحقة، ضد مختلّي العقل من الإسرائيليين، وهم النصف الثاني بطبيعة الحال. إنها حرب لا تختلف كثيراً عن حروب إسرائيل مع الأمم والشعوب قديماً وحديثاً : هي حرب روحية لأنها تدور في جزء منها حول ما هو يهودي خالص أو يهودي ملوّث في العقيدة والهوية والحلم، وحرب مادية لأنها في جزء آخر تخصّ مستقبل الدولة، وما إذا كانت ستواصل البقاء ضمن صيغة «الدولة اليهودية»، أم ستتدهور وتنحلّ إلى صيغة «دولة مثل سائر الدول». هي حرب ثقافية، ولكنها تتطلب سيرورة سلام (أهلي إسرائيلي - إسرائيلي هذه المرة، وربما بتنويعات معقدة يمكن أن تُستمدّ من نظرية نتنياهو في السلام مع الأمن)، لأنها تقتل بالفعل، ولأن الدماء الحقيقية تسيل في جولاتها. آخر من سالت دماؤه في هذه الحرب كان رئيس الوزراء الأسبق اسحق رابين.

في معسكر المختلّين عقلياً يكفي نموذج واحد هو إيغال أمير، قاتل اسحق رابين بدم بارد وبأعصاب أقل برودة، ولكن بابتسامة «طفولية»، «دافئة»، «مشرقة» أبداً. إنه يهودي هذه الأيام، العاديّ المألوف، الذي لا يجد الإسرائيليون صعوبة في العثور عليه هنا وهناك، في الجامعة والوحدات العسكرية والكنيس، في الكيبوتزات العتيقة والمستوطنات الحديثة، وفي مدارس تعليم التوراة مثلما في مراكز البحث العلمي. إنه الـ Everyman على حدّ تعبير يورام هازوني مدير مركز شاليم للدراسات الاجتماعية في القدس، و«أفضل ما تنتجه المدارس الصهيونية الدينية من قذارة ناجحة» حسب

الروائي الإسرائيلي عاموس عوز.

في المعسكر الآخر، معسكر الأصحاء عقلياً، يجد المرء ما هبّ ودبّ من أنماط وتيارات وأفكار، داخل الدولة العبرية وخارجها، في الولايات المتحدة كما في أوروبا. المعلّق الإسرائيلي زئيف شيف ينصح: «لكي تواصل البقاء، على إسرائيل الديمقراطية أن تسقط الحاخامات من عروشهم وتحجُر على تلامذتهم المهووسين. ذلك يتضمن أيضاً قطع المعونات الحكومية عن المدارس التوراتية ومنظمات الشباب التي تزرع الأفكار اللاديمقراطية في عقول الناشئة». الفيلسوف الإسرائيلي دافيد هارتمان يتوعّد: «إن النصوص اليهودية التي لا تصدر عن أناس يحترمون القيم الديمقراطية سوف تنقلب إلى بربرية أخلاقية، وستشكّل اليهودية التهديد الأخطر لمستقبل إسرائيل». الأمريكي اليهودي هنري سيغمان، الرئيس التنفيذي السابق للمؤتمر الأمريكي اليهودي، يستنكر: «المجموعات اليهودية الدينية المتشددة هي اليوم حاضنة لثقافة سياسية معادية في العمق للقيم الديمقراطية والليبرالية التي يؤمن بها اليهود الأمريكيون، وآمن بها الروّاد المؤسسون للدولة اليهودية».

بعد مئة سنة من الاستغراق في الحلم، ها هو النقاش يرتد إلى فكرة الدولة اليهودية ومصيرها الراهن بين معسكرين، ورؤيتين، وسؤالين:

١ - هل تواصل الدولة الحياة ضمن الصيغة الأصلية (للحلم وللفكرة) كما استبصرها هرتزل في الكتيّب الصغير الذي صدر عام ١٨٩٦، ثم تابعت تنفيذها على الأرض مختلف تيارات الحركة الصهيونية، من الجناح «الاشتراكي» و«المادي - التاريخي» الذي مثّله فريق بن غوريون ثم المابام وحزب العمل، إلى الجناح اليميني (جابوتنسكي، والعصابات، والأحزاب الدينية هذه الأيام)، فالجناح الوسط الذي تألّف جوهرياً من مجموعة الجامعة العبرية في القدس، أي المثقفين والعلماء والفلاسفة الذين أطلق عليهم مناحيم بيغن (الشاب) صفة «المفكرين الحالمين المتشائبين على جبل الأوليمبوس»؟ بمعنى آخر، هل تواصل الحياة وفق المفاهيم التكوينية للصهيونية، أو حتى تلك التي ترتد إلى ما قبل الصهيونية؟

٢ - أم ... تواصل الحياة ضمن الصيغة الأصلية (للحلم وللفكرة دائماً) كما استبصرها هرتزل أيضاً، ولكن مع «تطهير» بنية الدولة من العقيدة اليهودية، وإلغاء مفهوم القومية اليهودية بوصفها الدافع الأكبر في رسم مصالح الدولة العليا، على قاعدة أن استمرار عبادة هذا المفهوم سوف يقود إلى تآكل الديمقراطية وتنامي العنصرية؟ البعض لا يعترض كثيراً على الصبغة اليهودية للدولة، ولكنه يطالب بتجريدها من «الجوهرانية» القومية لأن العصر يسير، في كل الأحوال، باتجاه سقوط الحدود السياسية والثقافية بين الكيانات والهويات؟ بمعنى آخر، هل تواصل الدولة الحياة وفق هذه المفاهيم الجديدة، لأطوار ما بعد الصهيونية؟

ثمة، بالتالي، أكثر من هرتزل واحد في هذه «الحرب الثقافية» التي يخوضها الوجدان اليهودي المتصهين، رغم أن الصيغة الهرتزلية (الحلم دون سواه، ودائماً) هي

القاسم المشترك في الحالتين، ورغم أن محتوى وشكل المحاججة في المعسكرين يستدعي اللجوء إلى مرجعيتين متناقضتين وليس إلى قراءتين مختلفتين لمرجعية واحدة. بَيد أنَّ الكتيّب السحري العجيب «الدولة اليهودية» يبدو كمن يلبّي حاجة الفريقين إلى مرجعية متماثلة حول الديمومة عبر الحلم، ويستجيب لمنظومات أخلاقية على الجانبين أيضاً: المنظومة الأولى تُخضع الحلم للعقيدة الدينية، والمنظومة الثانية تخضع الحلم للمؤسسات الديمقراطية. وأما الحلم ذاته فإنه يواصل إنتاج ذاته، وأحياناً بمعزل حتى عن تمثيلاته التي يعيد الفريقان إنتاجها في صورة النسخة المطابقة.

□

و ... ثمة، في الآن ذاته، هرتزل واحد جوهري بالنسبة إلينا نحن، الذين ليس من حقنا، وليس بين رفاهيتنا، أن نقف مكتوفي الأيدي أمام هذه «الحرب الثقافية» بين جلاد وجلاد. وهرتزل الجوهري هذا هو الرؤيوي المؤسس للقومية اليهودية الحديثة من جهة (الأمر الذي يجعله نبيّ جميع القوميين اليهود، من متدينين وغير متدينين، ومن الحاخام ابراهام اسحق كوك إلى رئيس الوزراء الحالي بنيامين نتنياهو)، وهو من جهة ثانية الرؤيوي المبشر بدولة حديثة قائمة على احترام المؤسسات وفق الشعار الأشهر «كما أن مقام الجنود هو الثكنة وليس وزارات الدولة، فإن مقام الحاخامات هو الكنيس وليس الحكومة». ولكن هرتزل، وتحديداً ذاك الذي صعد على رأس مجموعة «المنظمة الصهيونية» بوصفها الحزب الجنيني الذي رافق الفكرة، لم يكن علمانياً على الإطلاق وأياً كان المعنى المقصود من هذا المصطلح. وفي أحسن الأحوال، وبمصطلحات أيامنا هذه، يستطيع المرء وصفه بالمفكر «المحافظ» الذي آمن على الدوام بوجود رباط متين بين فكرة الدولة الحديثة التي تجمع اليهود من الشتات، وفكرة القومية اليهودية التي تشد من أواصر اجتماعهم في كيان واحد.

وهرتزل الجوهري هو الذي حاجج بأن قوة هذه الدولة لن تعتمد على الجبروت العسكري وحده، بل أساساً على «استشراس» دبلوماسي في إقناع القوى الكبرى بأن قيام وبقاء الدولة يصبّ في مصالح تلك القوى. وأما في الداخل فإن تماسك الدولة لن يعتمد على ثرواتها المادية وحدها، بل أساساً على تطوير تلك الثروات الروحية التي تعمّق الإحساس بوعي الذات ووعي الوجود. وكان الرجل واضحاً، ربما لأن الكتيّب الصغير لم يكن يحتمل الكثير من الإلتباس في كل حال، حين أشار إلى ثلاثة أنواع من هذه الثروات الروحيّة:

١ - روحيّة الاستثمار في الأعمال والتجارة، الأمر الذي سيتيح لليهود (وللمرة الأولى في هذه الألفيّة بأسرها) فرصة تطبيق مهاراتهم الإبداعية في ميدان عُرفوا به تاريخياً في كل حال.

٢ - روحيّة التفوّق الثقافي والعلمي، حيث ستعطي الأدمغة اليهودية أفضل ما تحلم به الإنسانية من إنجازات.

– روحيّة الديانة اليهودية ذاتها، وهنا بيت القصيد. لقد كتب هرتزل: «طيلة السنوات الممضّة من ليلهم التاريخي الطويل، لم يكفّ اليهود عن إدامة هذا الحلم البديع النبيل: السنة القادمة في أورشليم! وليس في وسعنا أن ندرك هويتنا التاريخية إلا إذا عملنا بوفاء مطلق لهذا الحلم الذي لازم الأسلاف وينبغي أن يلازمنا». ولسبب كهذا تحديداً، قال هرتزل بضرورة أن يكون الحاخامات على مرمى حجر من الساسة... دائماً وأبداً. وكتب بصراحة بليغة: «في الدولة اليهودية القادمة، لا بدّ من بقاء الكنيس ماثلاً أمام الأنظار. ينبغي أن يظل مرئياً».

وهكذا فإن هرتزل الجوهري هذا لا يُبقي الكثير من التناقض بين تيّار صهيوني يقول ببقاء الكنيس والحاخام، ويتوجب عليه بالتالي أن يتحمل موضوعياً ما يمكن أن يتخلّق عن هذا البقاء من نماذج باروخ غولدشتاين أو إيغال أمير، وبين تيّار ما بعد – صهيوني يطالب بالديمقراطية والعلمانية دون أن يرى ضرورة لإزاحة الكنيس عن الأنظار أو حتى إزاحة مسافته السياسية والأيديولوجية أبعد قليلاً من مرمى حجر. وفي تشخيص آخر، يمكن القول إن تراث «الصهيونية الاشتراكية» هو الحفيد البيروقراطي لأفكار تيودور هرتزل، وتراث «الصهيونية اليهودية» هو الحفيد الروحي العقائدي لأفكار الرجل ذاته.

ولقد كتب هرتزل قبل قرن كامل: «ما من رجل قادر على تحريك أمّة، مهما بلغت قوّته وثروته وعُدّته. الفكرة وحدها هي التي تحرّك الأمم». وكان يكفي أن يتذكّر منظّمو احتفالات مؤتمر بال هذه القاعدة الهرتزلية لكي يُسقطوا كامل حقّم في العتبى على فايزمان لأنه تغيّب وغيّب إسرائيل الدولة. أية فكرة كانَ سيجلب لهم لو أنه حضر وأحضر معه إسرائيل؟ أية إسرائيل؟ تلك التي تقتات على ما تبقى من تراث بن غوريون، الذي اشتغل على المصنع والكيبوتز والمدفع فأضعف جذوة الحلم لصالح جبروت الدولة؟ أم تلك التي تقتات على تراث بيغين وشامير وشارون ونتنياهو، تحالف اليمين الليكودي / الحاخامي الذي اشتغل على الثروات الروحية فأضعف بُنية الدولة من حيث المؤسسات الديمقراطية، ولكنه وضع الحلم نصب الأعين، ويزعم أنه الفريق الوحيد الذي يحتكره في الأطوار الراهنة من سيرورة «الدولة اليهودية»؟

وفي احتفالات بال كان حضور هرتزل (الجوهري السياسي) هو المعادل المطابق لغياب هرتزل (الرمزي التاريخي)، على نحو يُحكم الرتاج أمام أسئلة مركّبة من مزيج رباعي: جوهري وسياسي ورمزي وتاريخي. المشكلة أن هذه أسئلة وجودية تسير على ألسنة بعض من صفوة المفكرين اليهود الذين خاضوا أشرس المعارك من أجل «الحلم» و«الفكرة». مشكلة أخرى أن القسط الأعظم من هذه الأسئلة اندلع بتأثير طارىء واحد (إسرائيلي، بالمناسبة!) هو إيغال أمير. ومثلما تغيّب عايزر فايزمان، كذلك تغيّبَ المفكّرالأمريكي اليهودي الصهيوني مايكل ولتزر... لأنه لا يستطيع الاحتفال بمئوية المؤتمر الصهيوني الأول وهو يقول: «الحياة في إسرائيل اليوم تدفع المرء إلى الحلم بساحة عامة نظيفة، خالية من هيمنة الربّ على السياسة، خالية من الأسطورة والفانتازيا، خالية من الأعداء الأبديين، خالية من القضايا المقدسة والوعود المقدسة. ساحة واحدة لحلم واحد نظيف».

صبحي حديدي

من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر

عزمي بشارة

على هامش الصراع في أوروبا بين نفي التنوير في الرومانسية، أو للدقة، نفي التنوير الرومانسي، وفي سياق الصراع بين قومية التنوير، أو جزئيته ،وكونيته، نشأت الصهيونية كردة فعل على ردة فعل المركز - أوروبية والشرق - أوروبية على التنوير في الدول التي تلكأ في الوصول إليها، ليصلها منهكاً مضرجاً بجراح الثورة الفرنسية والاحتلالات النابوليونية وردة الفعل الإشتراكية على ضراوة الحداثة المبكرة التي ارتبط بها. ولأن الصهيونية ردة على ردة الفعل على التنوير فقد جاءت رومانسية أوروبية تحمل بعض عناصرها العقلانية. وبين قومية التنوير الرومانسي البالغ وكونية التنوير الشاب جاءت الصهيونية لتبني ،نظرياً ،قومية كونية.

أفرزت الحداثة الشابة بصراعاتها المذكورة عداء حديثاً للسامية يستثمر تراث العداء الديني القديم للسامية ،ولكنه يختلف عنه جوهرياً. فاليهودية الأوروبية تشكل بنظر التنوير عائقاً أمام الإندماج في العقد الإجتماعي الواحد بين الأفراد، وبنظر الرومانسية عائقَ بل نقيضَ تَبَلْوُرِ الأمة وعضويتها بطرحها لخيار اللا/أمة.

والصهيونية محاولة لحل هذا الصراع بدمج الأفراد اليهود الأوروبيين في عقد إجتماعي وطرح اليهودية كأمة لليهود فقط. إنها محاولة لتجاوز العداء للسامية وليس لمواجهته، ولذلك لم تضع نصب أعينها تغيير المعادين للسامية، بل تغيير اليهود وتحويلهم من طائفة دينية إلى قومية، ومن جماعة مقدسة إلى أمة حديثة. تنطلق الصهيونية إذاً من تذويت internalization صورة اليهودي في أوروبا القرن التاسع عشر ومن تبني الموقف المعادي للسامية لتصبح المهمة تغيير الواقع اليهودي الذي تكونت عنه مثل تلك الصورة ،وليس الواقع الأوروبي الذي أنتجها.

فما هو طبيعي من زاوية الفكرة الصهيونية الأولى هو الأمم الأوروبية ،وما هو غير طبيعي هو أوضاع اليهود التي تؤدي لا محالة إلى إنتاج مرض العداء للسامية الذي يتخذ عوارض مختلفة عبر التاريخ، ولكنه يبقى ذاته: فيروس العداء لليهود المستعصي علاجه.

صراع الصهيونية مع أوروبا صراع خارجي لا تناقض فيه، فهي تدير ظهرها لأوروبا ليكون بإمكانها أن تمثل أوروبا أمام الشرق. فخارج أوروبا تسنح لها الفرصة التي طالما تاقت إليها بأن تصبح أوروبية.

تتجلى حالة المنفى اليهودية نقيضاً مباشراً للفكرة الصهيونية في وجودها المجرد كفكرة. وحالة المنفى مستقطبة بين طائفة دينية مقدسة وبين تحلل وذوبان علمانيين في القوميات الأوروبية القائمة

والحركات الراديكالية الإشتراكية والفوضوية المعارضة للرأسمالية المنظمة في دول قومية. والصهيونية إذ تنفي حالة الطائفة الدينية تجد نفسها تنفي علمانية الأفراد اليهود الذين تقودهم العلمانية إلى الإندماج. الصهيونية إذاً نفي للعلمانية والتدين في آن معاً . ولأنها تنفي النقيضين فإن فكرتها المجردة تحمل في ذاتها تناقضاً: عندما تنفي العلمانية تكون ديناً أو طائفة، وعندما تنفي التدين تكون علمانية . إنها دين علماني، أو علمانية دينية.

ولأن الفكرة الصهيونية تقف بوعي تام على قاعدة الهويات اليهودية التي سيعاد إنتاجها كهوية يهودية واحدة تتجاوز الدين يكون تناقضها الأول على مستوى الطوائف الدينية المنظمة تناقضاً وجودياً . ففي نفي هذه الحالة الأخيرة تتميز الصهيونية كفكرة قومية.

ولكن الوجود المجرد للفكرة لا يعي ذاته وبالتالي لا تدري الفكرة أن نفيها للطائفة اليهودية يتم بتأكيد حدودها ، فهو يشترك معها في معارضة الإندماج ويعيد صياغتها على أساس حدودها الطائفية بلغة قومية علمانية.

الصهيونية في مرحلتها المجردة تيار في اليهودية يدعو إلى إعادة صياغة اليهودية ، وعندما تنتصر الصهيونية ستصبح اليهودية تياراً في الصهيونية.

ولكي تتحول اليهودية إلى أمة تحتاج الفكرة إلى دولة. وخلافاً للاعتقاد السائد لا تنشأ الصهيونية (كحركة قومية) من وجود الأمة اليهودية ولا حتى من الاعتقاد بوجودها ، بل من الإيمان الراسخ، لدى مثقفي الطبقة الوسطى الذين اكتشفوا يهوديتهم إبان موجات العداء للسامية في أزمات الحداثة الأولى ،بالحاجة إلى تحويل اليهود إلى « أمة كباقي الأمم »، وذلك بأن تسنح لهم الفرصة وينالوا حق فلاحة الأرض وحمل السلاح.

اعتقد بعض ممثلي الفكرة الأوائل أن الأمة ممكنة دون دولة، وذلك بتشييد صرح أمة يهودية ثقافية في مستوطنات زراعية في فلسطين. ولكن كما في الفكر الأوروبي بشكل عام كذلك في الصهيونية ارتبطت فكرة الأمة في النهاية بفكرة السيادة في دولة. لم ينهمك مفكرو الصهيونية بالبحث عن إثباتات نظرية لقومية اليهود، بل إنطلقوا مباشرة لبناء الأمة اليهودية في الممارسة وطرحوا برنامج الدولة. الدولة تثبت الأمة والحركة من أجل الدولة تباشر صنعها

دولة علمانية تؤوي طائفة دينية وتعيد صياغتها، ودولة أوروبية خارج أوروبا .

لا بد من أن تكون الأرثوذكسية اليهودية في هذه المرحلة نقيض الصهيونية، ولذلك أيضاً لا بد أن تكون الصهيونية حركة أقلية داخل جماعات دينية الحدود والصياغة. نقيضها الآخر هو ردة الفعل المعاصرة لها على وحشية الرأسمالية المبكرة : ردة الفعل كما تمثلت في الإشتراكية والشيوعية الأوروبية. الصراع الأول يدور في حلبة اليهودية مع المؤسسة الدينية اليهودية التي تهدد الصهيونية عالمها الأقلياتي الديني بأسره، كما تقوض هيمنتها الثقافية كطائفة مقدسة لا ترى الخلاص في التاريخ بل في حدث إعجازي خارج التاريخ تتدخل فيه الألوهية بحلول المخلص المنتظر. اليهودية حالة إنتظار في المنفى وليس حالة خلاص، والعودة لا تكون لدولة علمانية بل لدولة المسيح، وإلى قدس سماوية لا إلى قدس أرضية.

ويدور الصراع الثاني أيضاً بين فكرتي خلاص. ولكن الفكرتين تبحثان عن الخلاص في التاريخ

وليس خارجه. الأولى تموضع خلاص اليهود في خلاص البشرية بأجمعها (ماركس : يخلص اليهود عندما تتخلص البشرية من يهوديتها ، والمقصود من رأس المال) ، أما الفكرة الثانية فتبحث عن خلاص اليهود بتخليصهم من المنفى. الفكرتان تصوغان برنامجاً عقلانياً وأدوات تنظيمية عقلانية – ولكن كلاً منهما تحمل في داخلها بذور تحولها إلى دين. الواحدة بخلطها أحكام العقل والأخلاق والعلم واليوتوبيا في نظرية واحدة مادية تاريخية، والثانية بخلطها بين الطائفة الدينية والأمة الحديثة.

الشيوعية والصهيونية فكرتان كتبتا بالألمانية ونفذتا بالروسية.

الدولة اليهودية ،فكرياً ،هي دولة هرتسل الصهيوني المجرد من اللغة الدينية والرموز والأساطير الدينية. هرتسل أوروبي راسخ الاعتقاد : أن نجاح المشروع الصهيوني مرتبط باستيعابه ضمن مشروع كولونيالي أوروبي. وهو يريد أن يكون كولونيالاً لأن الكولونيالية قمة النشاط العمراني الأوروبي. هرتسل يمثل فكرة الدولة المجردة، ورغم التجريد وسذاجة الطرح نكتشف في دولته (ألت نويلاند) عربياً اسمه مصطفى. ومصطفى هذا سعيد جداً بالآفاق التي تفتحها أمامه الكولونيالية اليهودية. إنه يستقبل بترحاب الرسالة التمدينية للإستعمار. هرتسل هو أيضاً كولونيالي أوروبي في نظرته إلى السكان الأصليين.

لم تكن دولة ثيودور هرتسل ودولة ليو بنسكر بالضرورة ،أي بالفكرة المجردة، في فلسطين . ومن سخريات التاريخ أن تنتهي الدولة المجردة ويبدأ التنفيذ فعلاً بوفاة هرتسل مع حسم النقاش في المؤتمر الصهيوني العالمي حول أوغندا (١٩٠٤). الدولة إذاً ليست دولة إستيطانية مجردة والنشاط لإقامتها ليس نشاطاً كولونيالاً إعتيادياً. العنوان هو فلسطين والفكرة الصهيونية ترفض أن تتجسد كنشاط كولونيالي. ويباشر المنفذون باستحضار أدوات وعي مشروعهم الذاتي كعملية تحرير وليس كعملية إستعمار : الحق التاريخي، إعادة صياغة تاريخ اليهود كتاريخ قومي منذ بدء الهيكل الأول، إقامة دولة اليهود كإعادة بناء لدولة اليهود ، جمع الشتات .

القفزة التي تقوم بها الفكرة الصهيونية على ألفي عام من المنفى إلى النص التوراتي المكتوب تكاد تكون في مرحلة الفكرة قفزة بروتستانتية (موزس هس). ولكنها تصبح في مرحلة وجود الصهيونية المتعين نفياً لألفي عام من تاريخ فلسطين: التاريخ العربي الإسلامي، الأمة العربية الآخذة في التبلور، الشعب الفلسطيني، كلها تختزل إلى طارىء على تاريخ هذه البلاد الحقيقي الوحيد كتاريخ يهودي متواصل ولو كان من دون يهود. براغماتية الحركة الصهيونية تنتج وتستخدم أدوات غيبية.

لا تدرك الهجرة الصهيونية الأولى هذا التحول عن الفكرة إلى التنفيذ. فهي تبدو نشاطاً إستيطانياً كولونيالاً أوروبياً دون مشروع سياسي كما كان الحال في نيوزيلاندا وأستراليا وغيرها ، كما تذكر بأفكار جمعية أوروبية (كومونة) ترافقها رومانسية الإلتصاق بالأرض وتحويل اليهودي إلى فلاح. في الهجرة الأوى يتحول اليهودي إلى أوروبي خارج أوروبا . أما الدولة فما زالت هنا موضوع الفكرة وليس موضوع النشاط الإستيطاني أو التنفيذ، وأما التميز فيكون عن السكان الأصليين البدائيين وعن البرجوازية الأوروبية المنحلة. والمستوطنون يبحثون عن خلاصهم الذاتي ولا عن خلاص لبقية

الأمة. إنهم بفهمهم الذاتي ليسوا حركة قومية ولا يمثلون شعباً. ولكن مصطلحات جديدة لم تكن قائمة في قاموس هرتسل تطفو على سطح اللغة في الهجرة الأولى: العودة، الخلاص، تجديد أيامنا السالفة.

الهجرة الثانية صهيونية الوعي وليس الممارسة فحسب. وهي تكتشف نقيضها الأهم في الواقع الذي ما يلبث أن يتحول إلى نقيضها الأهم بالفكر ،ملوّنا كل شيء بلونه: العربي الموجود على الأرض والذي بدأ لتوّه يحول علاقته مع الأرض إلى علاقة قومية، مرة عَبر الأمة العربية ومرة عَبر الشعب الفلسطيني. لم يكن وعد بلفور قد صدر بعد ولم ترْقَ الصهيونية إلى درجة النقيض الوجودي في نظر العربي، يستثنى من ذلك المثقفون القلائل الذين عاشوا أو درسوا في أوروبا وتعرفوا على أفكار الصهيونية عَبر نصوصها.

العربي في تمنيات الهجرة الثانية هو اليهودي الأصيل أو ما يشبهه على الأقل. ومن هنا فإن مشروع بن غوريون الأول والساذج هو تهويد العرب أو مساعدتهم على الأقل على إكتشاف يهوديتهم. ولكن الصهيونية ليست إستعماراً تبشيرياً ولا تتلكأ هنا طويلاً. لقد حمل الإستعمار المسيحية معه إلى أمريكا لتكتشف في الهنود الحمر نقاوة المسيحيين الأوائل أو سذاجة الإنسان الأول قبل أن يكتشف الخطيئة، ولذلك ترافقت عملية إبادتهم بالأمراض المعدية والكحول وبحد السيف، بعملية تبشير لمن رسب في قاع المذبحة وتخلفت معه هويته الأصلية. ولكن الصهيونية لا تحمل معها في نهاية المطاف ديناً تبشيرياً بل مشروعاً قومياً.

الشكل الأول لنفي العربي هو تقليده وذلك لمصادرة علاقته مع الأرض ومع طبيعة البلاد. الصهيوني الأول في الهجرة الثانية يمتطي الخيل ويمتطي رأسه كوفية. الوجود المتعين للصهيونية أو وجودها هنا كروماتسية أوروبية يتجه نحو إحتلال الأرض وإحتلال العمل. الكلمة الأولى التي تنطق بها الصهيونية في مرحلة وجودها المتعين هي كلمة إحتلال. والإحتلال في الفكر الذي تنجبه الممارسة الأولى يتميز عن مجرد الإستعمار أو حتى الإستيطان.

الإستيطان اليهودي الأول، شغّل العرب في الأرض وفي الحراسة. ولكن الصهيونية كتطبيق لمشروع لا تبحث عن أيد عاملة محلية لاستغلالها لصالح رأس مال يهودي، فالصهيونية ليست حركة البرجوازية اليهودية الكبيرة كما توهم اليساريون وكما عرفتها الأممية الشيوعية. الصهيونية تبحث عن إقامة إقتصاد يهودي مستقل في فلسطين بمشغل يهودي وعامل يهودي (والأهم من ذلك حراسة يهودية) .وبإقصاء الأيدي العاملة العربية – فإن الصهيونية تحاول بناء اليشوف كشعب ببناء إقتصاد قومي. ويعبر بن غوريون عن هذه العملية بيوغرافيا – من طموح ساذج إلى تهويد الفلاحين العرب كيهود أصليين إلى قيادة المعركة التي أشهرته كصهيوني لاحتكار الحراسة على المستوطنات يهودياً، إلى تحويل الصهيونية من فكرة للتطبيق إلى فكرة التطبيق أو إلى ممارسة إستيطانية تطور براغماتيتها بذاتها.

ويكرس أ. د غوردون المتدين الذي قدس العمل في الأرض، لغة الوجود المتعين للصهيونية إذ يعطي الممارسة الدنيوية (الطلائعية) على الأرض معنى دينياً ويجعلها قيمة عليا. هذه اللغة الطلائعية لا تحتاج في المرحلة الأولى إلى حزب سياسي يحولها إلى أيديولوجيا لأنها لغة الاستيطان

بمجمله.

الوجود المتعين للصهيونية يمارس الصهيونية من خلال علاقة جدلية بين الفكرة وواقع تنفيذها، ولكنه يخلف وراءه جدلية الفكرة مع الواقع الأوروبي. فالعداء للسامية لا يشغله. وموضوعه الجديد هو بناء الأسطورة القومية والوجود القومي.

ولكن الأسطورة لا تحمل في ذاتها مقومات نجاح مشروعها في التحرير الذاتي، وبناء القومية اليهودية بالجهد الذاتي. فخارج جدلية الصهيونية والعداء للسامية من ناحية وخارج مشاريع الكولونيالية الأوروبية من الناحية الأخرى ليس الإستيطان وإحتلال الأرض والعمل والحراسة إلاّ مغامرة كما نظرت إليها غالبية اليهود في أوروبا. لقد إدّعت الصهيونية لاحقاً أن المغامرة صدقت بينما كذبت رَيْبيَّة الغالبية.

والحقيقة أن المغامرة فشلت. وما من دليل قدمه الواقع على ذلك أفضل من مغادرة غالبية مستوطني الهجرة الصهيونية الثانية فلسطين إلى غير عودة - مخلفين وراءهم اللغة الصهيونية الجديدة، لغة بناء الأمة بالعمل والأسطورة. حتى هذه اللغة الشعبوية لا يمكن فهمها بإستقلال عن أصولها الأوروبية الشرقية في الشعبوية الروسية (نارودنكي) والتيارات الإشتراكية الرومانسية، والقلق الروسي في الحداثة والعلاقة الروسية المتوترة مع الاشتراكية والديموقراطية.

تعود الفكرة الصهيونية إلى ذاتها بعد فشل الهجرة الثانية (١٩٠٤ - ١٩١٤) لتلتقي أو تتصالح مع بعدها الإستعماري ولكنها عودة بعد تكوّن الأسطورة وتحوّل اللغة. ويعبر وعد بلفور عن اللقاء ليعود الإستيطان الذي يظلله الجهد الإستعماري الكلاسيكي مؤكداً صحة موقف هرتسل بإستحالة الفصل بين المشروع الصهيوني ومشاريع الدول الإستعمارية العظمى في المشرق.

لم يبق هرتسل حيّاً ليرى كيف تقيم الإمبراطورية البريطانية البنية التحتية الإقتصادية والإدارية لدولة يهودية في فلسطين. ولكن اللغة الإستيطانية المسيانية [الخلاصية]، لغة الهجرة الثانية كانت جاهزة لاستيعاب هذه «المعجزات» ولتحويل هذه القوى الدافعة الخارجية الضخمة إلى مجرد عوامل هامشية أمام القوى الداخلية والجهد الذاتي، ثم إلى خصم معيق لتطور المشروع الصهيوني في كل مرة تراعي فيها منطقها هي كقوى إستعمارية تحتاج إلى بعض التفاهم مع العرب وترفض تبني المنطق الصهيوني كمنطق داخلي لها.

في مرحلة الوجود المتعين للصهيونية يتغلب وجود الصهيونية في فلسطين كوجود هنا على وجودها المتعين في المنفى كفكرة وكحركة. وتحسم قيادة أليشوف معركة القيادة لصالحها ضد قيادة الخارج. ففي مرحلة الممارسة تكون القيادة والممارسة هي الشيء وذاته.

الممارسة تنفي الفكرة على مستوى مجسّديها أيضاً. في مرحلة مشروع إقامة أليشوف بعد الحرب الأولى يختفي المفكرون بمقاييس الأوائل، ويحل محلهم المدافعون عن الفكرة، والتبريريون والخطباء وكتاب المقالات من كافة الألوان والأنواع، وينتقل الثقل من المفكرين إلى الأدباء.

بيرل كتشنلسون محرّر «دافار» هو التعبير الأصدق عن المرحلة. فكر تسطيحي يُدَوِّتُ العناصر الدينية المعلمنة في خطابه السياسي الكولونيالي فيما يتعلق بالآخر، العربي، والماركسوي فيما يتعلق بالذات، باليشوف. ولا بد لهذا الخطاب أن يقابل نقيضه داخل المشروع الكولونيالي، أي على

مستوى التنظيم الداخلي للمشروع، أي الخطاب الليبرالي. حوار المرحلة الفكري هو الحوار بين «دافار» و«هآرتس»، وبين كتشنلسون وبن غوريون وجابوتنسكي وبيغن.

الحوار لا يرقى من درجة الفرق إلى درجة التناقض والصراع في مرحلة جدلية الوجود، ولا يتحوّل إلى صراع حقيقي إلاّ بعد أن تطوّر الصهيونية جدلية جوهرها، أي بعد أن تخلف وراءها صراع الوجود مع الآخر كصراع يحسم جدليتها الداخلية، أي يجعل القرار الحسم لجدلية الأنا والآخر.

مفكرو الحملة القلائل ضمن المشروع الصهيوني هم أولئك الذين يحملون فكر المرحلة القادمة. وبأثر رجعي يبرز الراب كوك، الذي نشأ معادياً للصهيونية في روسيا كرجل دين، ليكتشف مع وصوله إلى فلسطين البعد الروحي في لغة تطبيق الفكرة الصهيونية على «أرض إسرائيل»، والبعد الخلاصي في الإستيطان. الراب كوك بصهينته الدين اليهودي التقى مع أ. د. غوردون الذي ديّن الصهيونية. يتحول الإستيطان بنظر الراب كوك إلى عملية خلاص. والمسيح المنتظر خارج التاريخ البشري وكنفي له، يصبح هو جدلية التاريخ ذاتها التي تتم من وراء ظهر منفذيها ودون علمهم. الصهيونيون يقومون بعملية خلاص دون أن يدروا. إنهم متدينون بالقوة – وما على الصهيونية إلاّ أن تعي ذاتها لتكتشف أنها الدين ذاته ولتصبح صهيونية دينية . وما على الأرثوذكسية اليهودية إلاّ أن تكتشف «فريضة» الإستيطان الدينية وتعيش في الواقع الإسرائيلي لكي تكتشف أن الصهيونية عملية خلاص . ولكن الفكرة تتعرف على ذاتها في جدلية الجوهر وليس في جدلية الوجود . وهكذا أيضاً تتعرف الصهيونية على الراب كوك في سبعينات هذا القرن.

في مرحلة الوجود المتعين، كما في مرحلة الوجود لذاته، يجتمع الدين والصهيونية بشكل واع في تيار واحد فقط (المزراحي) الذي يضم متدينين، هم صهيونيون في الوقت ذاته، ولكن دون أن تكون صهيونيتهم دينية أو دينهم صهيونياً، إنهم يجمعون بينهما كعالمين متوازيين يلتقيان في شخوصهم التي تحاول جاهدة أن تثبت أنه لا تناقض بين البعدين. ولكن إثبات التطابق بينهما لا يخطر لهم ببال. لا علاقة لهذا الفكر بفكر الراب كوك، ولكن حملة هذا الفكر يصبحون وحدهم المؤهلين لحمل فكر الراب كوك بعد أن يشحن التطابق بين دولة إسرائيل وأرض إسرائيل الإستيطان بتيار غيبي يجعل المتوازيين، الدين والصهيونية، يتفاعلان.

الأرثوذكسية اليهودية في مرحلة الوجود المتعين للصهيونية تنفي الصهيونية من خارجها وتنفيها الصهيونية. والإشتراكية التي تصل حد العداء للصهيونية ضمن الإستيطان ذاته تُنقل خارج الصهيونية، في حين أن الواقع العربي في فلسطين لا يستوعبها رغم إلحاحها على البحث عن أُخوّة كادحين عربية – يهودية في مرحلة الصراع بين الفلسطينيين والإستيطان الصهيوني على أرض فلسطين. يبقى هذا النوع من العداء للصهيونية قائماً في الجيوب التي تفتحها قوة خارجية (الإتحاد السوفييتي والمنظومة الإشتراكية)، مرة في المشروع الصهيوني ذاته، ومرة في المشروع القومي العربي.

النقيض الديني الأرثوذكسي نقيض في المنفى، وكذلك النقيض الإشتراكي الأوروبي الإستيطاني الذي يصل عداؤه للصهيونية أقصى درجاته في التضامن مع الشعب الفلسطيني، ولكنه لا يتحول

إلى نقيض للصهيونية على حلبتها هي إلاّ بتطوير جدلية الجوهر أيضاً. ولكن حتى تلك المرحلة يكون هذا العداء للصهيونية قد استنزف ولفظ أنفاسه الأخيرة لتحل محله على تقاليد التنوير نفسها قوى أخرى تمثل صراعات من نوع آخر داخل المجتمع الإسرائيلي. أما الدين الأرثوذكسي فلا يتحول إلى نقيض إلا بعد أن يتأسرل في الواقع الإسرائيلي ليتغير مع تغير الصهيونية بمجملها ويدخل في صراع من نوع آخر بتحالف مع قوى أخرى.

لا يتحقق الوجود المتعين للصهيونية إلاّ بنفي نقيضه المتعين الوحيد كعثرة في الطريق التاريخي نحو تحقيق الذات وتطوير الوجود لذاته. ونقيض الوجود المتعين خارجه بالضرورة . إنه النقيض العربي الفلسطيني. الصهيونية في هذه المرحلة مسكونة بمهمة القضاء على الحد العربي لمشروعها وتحويله إلى مجرد حاجز يسهل اجتيازه.

ولا تقوم الصهيونية بهذه المهمة بفضل قواها الذاتية، فقد بنت نواتها فقط في أليشوف، وفيما بعد، عندما تنتصر وتنجح بإعادة كتابة تاريخها كتاريخ أليشوف المنفصل عن الصراع يظهر الموضوع كنجاح اليشوف. ولكن اليشوف ليس إلاّ عنصراً واحداً في الصراع، ومرة أخرى لا يخطو المشروع الصهيوني خطوة أخرى في التحقيق دون أوروبا - وهذه المرة على شكل الإبادة النازية ليهود أوروبا يتلوها منح الشرعية الدولية للصهيونية كمشروع سياسي.

تتوهم الصهيونية أنها قضت على حاجز كان قائماً: «لا يوجد شعب فلسطيني»، ولكن هذا الحاجز يتحول إلى حد أو حدود مع العالم العربي، إلى أن يتحول إلى حد أو حدود داخلية في مرحلة جدلية الجوهر. ويبقى النقيض حياً على مستويين: على المستوى الخارجي للمشروع الصهيوني كحالة حرب مع الأمة العربية. تكتشف الصهيونية أن الأمة العربية ليس حليفاً يطرح هوية تستوعب الهوية الفلسطينية وتزيل الحاجة إلى دولة عربية أخرى جديدة، لتصبح خصماً جديداً.

في البداية كان العدو هو القيادة الفلسطينية المحلية وتحريضها الفلاحين الفلسطينيين من أجل مصالحها هي، ثم أصبح العدو هو القيادات العربية التي وقع الشعب الفلسطيني ضحيتها والتي تحاول جاهدة ولأسبابها هي إبقاء المسألة الفلسطينية حية عبر قضية اللاجئين، ثم يتخذ العدو في المرحلة الثالثة شكل حركة التحرر الوطني الفلسطيني التي نجحت في طرح الكيان الفلسطيني ليصبح الصراع على الكيانية. في كل مرحلة تطور الصهيونية أدوات مواجهة الخصم الذي اكتشفته وأعادت إنتاج ملامحه بموجب متطلبات الصراع.

وعلى المستوى الداخلي تستوعب الصهيونية نقيضها في جدلية الجوهر. وهو أيضاً يقوم على مستويين: المستوى الأول يرتبط من الداخل بالصراع الخارجي وبالتالي لم يفقد علاقته بجدلية الوجود، هو مستوى الصراع في تحديد العلاقة مع العرب بين السلام وبين الحرب، الصراع بين البحث عن حلول وسط بألوان مختلفة مقابل الإعتراف بالوجود الإسرائيلي، وبين حالة الحرب مع العرب كحالة دائمة لا تنتهي إلاّ بإستسلامهم للوجود الإسرائيلي دون قيد أو شرط. أما المستوى الثاني فقد استوعب التناقض الخارجي تماماً واستحوذ عليه ليصبح صراعاً داخل الكيان الإسرائيلي ذاته وليس صراعاً ضد الصهيونية. مع انتقالها من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر فقدت الصهيونية وجودها ليس لصالح العرب وإنما لصالح جوهرها الجديد، جوهر المشروع الصهيوني ذاته الذي تخلص من صراع

الوجود ما عدا على مستوى الأيديولوجية التبريرية وإحتكار دور الضحية. لقد أخضع التناقض الخارجي سلاماً أو إستسلاماً.

وما أن يبدأ الجوهر الجديد بتطوير ديناميته الداخلية حتى يكتشف في داخله كافة التناقضات الخارجية التي أخضعها لوجوده. في مرحلة نفي المنفى وجمع الشتات كمهمة دولة وليس كمهمة حركة أو فكرة، تبدو عملية الإندماج كبوتقة صهر تنتج أمة جديدة هي الأمة العبرية. ولكن هذه الأمة العبرية التي تنشؤها الصهيونية لا تحظى باعترافها، فهي تنزل عليها لعنة سيزيف لتبقى قيد التشكل إلى الأبد طالما بقي يهودي واحد في المنفى. تنصهر الأمة العبرية في بوتقة اللغة والجيش والإقتصاد المشترك والأسرلة، ولكن الصهيونية كأيديولوجية دولة تصر على الأمة التي تحدد بالسجال اللاهوتي حول من هو اليهودي؟.

يعجز الجوهر الجديد عن تطوير ديناميته الداخلية لأن حدود وجوده غير واضحة ليس جغرافياً فحسب بل ديموغرافياً أيضاً. وفي الوقت الذي تتضح فيه الحدود في الواقع تعيش الفكرة في عالم آخر الصراع القائم على الأرض لا يجد تعبيراً فكرياً عن ذاته ويبقى يراوح داخل الخطاب الصهيوني، والخطاب الصهيوني الذي لا يجد خطاباً يناقضه يعيد تشكيل الصراع القائم على الأرض . ما زال التناقض مع الصهيونية تناقضاً غير سياسي وغير فكري. إنه تناقض الواقع المعاش مع الفكرة دون أن ينجب الفكرة الجديدة بعد. الصراع القديم مع الصهيونية يفقد معناه في الواقع الجديد ويتحول إلى حالة كاريكاتيرية أو نوستالجية هامشية في مقاهي تل أبيب أو في نطوري كارتا . وحالة التضامن مع الفلسطينيين التي كانت ملاذاً للتعبير عن العداء للصهيونية باتت حالة ملتبسة بعد إتفاقيات أوسلو.

عندما يُنْجب نقيضُ الصهيونية في واقعها الإسرائيلي فكرتَهُ لا تكون فكرةً معاديةً للصهيونية لأن الصهيونيّة التأسيسية، صهيونية الوجود، تكون قد إنتهت.

لم تدمج بوتقة الصهر العسكرية والعبرية ثقافات المنفى بل أخضعتها للثقافة الشرق أوروبية التي ضممت البوتقة. ولكن هذه الأخيرة تحولت عبر عملية صهرها للآخر الشرقي. وعندما تعود الثقافات الشرقية المتأسرلة للإنبعاث تتوهم في البداية أنها شرقية لتكتشف أنها شرقية متحولة ومتأسرلة داخل إسرائيل. إنها لا تستطيع القفز عن الواقع الإسرائيلي وتطمح إلى مكانة فيه بعد أن أقصيت عن الثقافة السائدة في دولة اليهود. ولكنها من أجل ذلك لا تعادي الصهيونية كثقافة أوروبية شرقية وإنما تطالب بإعادة كتابة التاريخ بشكل لائق سياسياً politically correct لكي يستوعب تاريخها، والمقصود ليس تاريخها العربي. إنها تطالب أن يُعْتَرف لها بتاريخ داخل الحركة وبدور في بناء الصهيونية.

بوتقة الصهر عملية دمج ميكانيكية، ولكن هذا الحوار الذي تحاول فيه الأطراف أن تؤسس لها هوية متميزة ضمن الواقع الإسرائيلي هو عملية صهر عضوية ولا عملية تحلل كما يبدو. وعندما تنتهي هذه إلى تركيبة جديدة بعيدة عن نفي المنفى فإنها ستقترب من نفي نفي المنفى . عند ذلك فقط ستنشأ القوى التي تبحث عن فكرة جديدة – حتى ذلك الحين تتصارع الأطراف في تأكيد وطنيتها الإسرائيلية التي ما زالت تمنح المشروعية.

الأرثوذكسية اليهودية نفيت في المنفى، ولكنها في الواقع الإسرائيلي أصبحت بالتدريج إسرائيلية، لقد تأسرلت في الأجيال الثانية والثالثة رغم مقاومتها الشديدة لعملية الأسرلة. فالصهيونية لا تستغني عن يهوديتها في حدود الطائفة الدينية وهي بالتالي لا تستغني عن حراس هذه الحدود، زواجاً وطلاقاً وتهويداً وهوية: رجال الدين اليهود. والأرثوذكسية اليهودية لا تستغني عن خدمات الدولة - كدولة منفى في البداية، بل ومنفى مزدوج، ذلك لأنها دولة يهودية يتنافى مجرد وجودها مع اليهودية ودولة علمانية في الوقت ذاته. ومع الأسرلة تنزع عن إسرائيل صفة المنفى لتبقى دولة علمانية يهودية يتوجب الصراع من أجل إلزامها بإحترام الشريعة. يقع هذا الصراع ضمن «الإسرائيلية» وليس خارجها ولذلك يجد وكلاؤه أنفسهم يؤكدون صهيونيتهم.

في هذه الحالة تنشأ جيوش من دارسي التوراة المعتمدين تماماً على الدولة الصهيونية في معاشهم. صراعهم ضد التجنيد ومن أجل تأكيد مشروعيتهم ينتقل من رفض الصهيونية إلى الإعلان عن أن دراستهم للتوراة هي الصهيونية الحقيقية وأنها خدمة «قومية» «لشعب إسرائيل» لا تقل أهمية عن الخدمة في الجيش. الخطاب الديني الأرثوذكسي يتصهين ومنطقه الداخلي لا بد أن يقود في النهاية إلى الخدمة في الجيش نفسه. الأرثوذكسية اليهودية أقامت أحزاباً إسرائيلية تدافع عن مصالحها في ظل هيمنة الصهيونية، أما الأحزاب فقد تحولت إلى جزء من المؤسسة الصهيونية ذاتها فغيرت المؤسسة الحاكمة بتغيرها. وعندما تتصهين الأرثوذكسية اليهودية فإنها تنزل مباشرة في القطب الصهيوني اليميني الذي أصبح تياراً دينياً صهيونياً.

لقد اكتشف التدين الصهيوني في السابق مسيانية حركة العمل الصهيونية أو تطبيقها غير الواعي لفريضة الاستيطان على أرض إسرائيل وتنفيذها غير المدرك لعملية الخلاص. وبعد أن التقت دولة إسرائيل «بأرض إسرائيل» في العام ١٩٦٧، وخطت الصهيونية خطوة حاسمة في صراع الوجود، فقدت حركة العمل الصهيونية التي أقامت إسرائيل مقوم وجودها الأساسي عليها: الإستيطان الطلائعي الذي يدمج العسكرة بالزراعة. وتولت التيارات الدينية الصهيونية مهمة الإستمرار على الطريق ذاته. الحركة الصهيونية في مرحلة الوجود لذاته هي حركة صهيونية دينية متعرفة على مسيانيتها.

وفي الوقت الذي تمت فيه صهينة الدين اليهودي تم أيضاً تهويد لغة اليمين الإسرائيلي المتمسك «بسلامة» وعدم تجزئة «أرض إسرائيل». اليمين الإسرائيلي العلماني يصر على حدود أرض إسرائيل الكاملة وأمة إسرائيل الكاملة وكلاهما يهوديان. لغة الراب كوك تنتصر ليس فقط عند أتباع الراب راينس (همزراحي) وإنما أيضاً عند أتباع جابوتنسكي. الصهيونية الإستيطانية «الحقيقية» أو «الأصلية» إن صح التعبير أصبحت نشاط قطب واحد في الواقع الإسرائيلي.

لم توسع حرب ٦٧ حدود المشروع الصهيوني الجغرافية فقط بل الديموغرافية أيضاً. فحتى العام ٦٧ كانت الصهيونية حركة أقلية في أوساط اليهودية المنظمة في أوروبا وأمريكا. وبعد العام ٦٧ أصبحت «المغامرة» الصهيونية برنامجاً سياسياً ومشروعاً واقعياً ليس في نظر رأس المال الغربي ودوله التي عبرت عن ذلك بتدفق الإستثمارات والمعونات لإسرائيل، بل أيضاً بالنسبة للجاليات اليهودية في كافة أنحاء العالم. لقد تصهينت الجاليات اليهودية المنظمة بعد العام ٦٧ واكتشفت «هويتها القومية» المشتركة. الصهيونية أصبحت أخيراً حركة أكثرية بين اليهود. ولكنها أصبحت

حركة أكثرية بين اليهود بعد أن تشكلت في إسرائيل أمة عبرية. وعندما تكتشف الأمة العبرية الجديدة وعيها الذاتي يتحول الإنتصار في الجاليات اليهودية إلى هزيمة في إسرائيل.

الصهيونية العلمانية العمالية تتبارى كقطب واحد مع أولئك الذين تعرفوا على جوهرها. إنها مضطرة إلى تبني شظايا من متطلبات الواقع الجديد: السلام مع العرب المهزومين، المجتمع المدني الإسرائيلي، متطلبات المدينة المتطورة مقابل المستوطنة الزراعية والأيديولوجية..... ولكنها لا تستطيع أن تمثل الواقع الجديد مقابل الفكرة الصهيونية لأنها لا تستطيع أن تنفي ذاتها. إنها تفيد كتابة تاريخها وتفسيره من جديد بموجب مستلزمات الصراع لا مع الفلسطينيين فحسب وإنما أيضاً مع الآخر الإسرائيلي، ولذلك فهي تكتبه كتاريخ علماني من التحرير الذاتي والعقلانية السياسية.

انطلق اليمين الصهيوني من دعوة القوة الذاتية والإعتماد على الذات. كما اعترف اليمين الصهيوني، خلافاً لحركة العمل، بالعرب قومية لا ترضى بالإستيلاء على أرضها واسترضائها من ثم، فالعرب ليسوا أغبياء كما يعتقد العماليون وليسوا أنذالاً، ومن هنا ضرورة الحرب المستمرة معهم. ولكن بعد الانتصار في هذه الحرب تنقلب الموازين. حركة العمل الصهيونية تريد السلام مع العرب المهزومين لأنهم قومية في حين يرفض اليمين السلام مع العرب إلاّ بإستسلامهم دون قيد أو شرط، أي أنه بات يعتبرهم بدوره أغبياء وأنذالاً.

اليمين الصهيوني أصبح حزب سلطة وليس حزب معارضة، وهو كحزب سلطة يكمل بالضرورة طريق حركة العمل الصهيونية التي انتهت بتثبيت الوجود. ولكن مع استمرار الصهيونية في طريقها كطريق اليمين الصهيوني الديني تصبح أرض إسرائيل فوق دولة إسرائيل وتصبح الأمة فوق الدولة، وشعب إسرائيل فوق الشعب في إسرائيل، وعلى أنقاض الصهيونية تبدأ الفاشية اليهودية بشق طريقها.

نقيضها هو الواقع الجديد المركب ضد تسطيحيتها، والمتعدد ضد وحدانيتها، والمتمدن ضد دينيتها، والبيروقراطي ضد إندفاعها اللاعقلاني، والاجتماعي - الفردي ضد أهليتها (من أهل) العضوية. ولكن الواقع الجديد أبكم ليس من فكر يستنطقه بعد، وما زال أبطاله يراوحون في الأطر الصهيونية النوستالجية دون أن يدروا أن مكمل طريق الخطاب الصهيوني القديم الذي يستحضرونه ويتوقون إليه هو الفاشية اليهودية.

وضعت الفاشية اليهودية أسس تحويل دولة ذات سيادة إلى غيتو يهودي جديد قائم على استحضار روح الأمة العضوية، كعائلة يهودية تنفي مع الآخر العربي الفردية والمواطنة، وتذيب في دفئها جليد سيادة القانون عندما يتعلق الأمر بيهودي ابن العائلة.

لقد كانت الصهيونية تيار أقلية في اليهودية. ثم أصبحت اليهودية تياراً في الصهيونية. لم تعد للصهيونية جدلية خارجها في الإطار اليهودي ولذلك فقدت معناها الموحد بفقدان تميزها. وكما فقدت الصهيونية تميزها، ما عدا كونها أيديولوجية تبريرية، فقدَ العداءُ للصهيونية معناه، إلاّ كصراع مع أيديولوجية تبريرية. ولكن حتى هذا الصراع لا يتم إلا بملازمة الواقع الجديد، الواقع الذي أنجبته الصهيونية. إنه ليس عداء للصهيونية بالمعنى القديم إلاّ في الصراع على كتابة التاريخ. أما في الواقع المعاش فيجري الصراع مع الفاشية اليهودية التي حلت محل صهيونية المؤسسين ضمن جدلية الجوهر بعد أن حققت الصهيونية ذاتها في جدلية الوجود. فنفي الوجود لم يعد ممكناً، والممكن الوحيد هو نفي الجوهر وانبعاث الصراع على وجود من نوع آخر.

صور اليهودي الغائمة في مرايا غسان كنفاني

فيصل دراج

لنص غسان كنفاني وجوه متعددة. فهو النص التحريضي الذي يستنهض مغلوباً على الوقوف من جديد، وهو النص الوطني المشدود أبداً إلى فلسطين الضائعة، وهو نص المهزوم الحائر الذي يبحث عن نصر يصل ولا يصل، وهو القول الباحث عن وعي سياسي جديد يغاير وعياً أخلاقياً لا سياسة فيه ولا تاريخ. في هذا كله، كان غسان يلهث وراء إجابة هاربة لا تأتلف مع وعي مهزوم مستقر، قسّم العالم إلى يهودي ولا يهودي واستراح.

لم يكن استقرار الوعي التقليدي يختلف كثيراً عن استقرار العظام النخرة في قصر من رخام. ودفعه استقراره إلى الاكتفاء بمقولة الشر ومقولة الكراهية، فرأى في اليهودي شراً خالصاً، وسكب كراهيته على الشر الخالص مطمئناً إلى نصر الخير الأكيد. غير أن المقولتين كانتا تعبّران عن وعي فلسطيني فقير وباذخ في فقره. فاختزال اليهودي إلى هويته الدينية مرآة لوعي لا يعرف معنى الهوية بعد. مثلما أن إرجاع اليهودي إلى الكره الجدير به قول لا يعطي شيئاً مفيداً.

كان على الفلسطيني، الذي فقد الأرض والأمان، أن يعثر على ما يشرح هزيمته وعلى ما يعده بنصر قريب. ووقع الفلسطيني الضائع على يهودي متخيل قوامه الشر، بعد أن عطف الشر على الكراهية، كما لو كانت الكراهية علم المهزوم بامتياز. وكان على غسان، الفتى الذي أزهر القلم بين أصابعه ولم يبلغ العشرين بعد، أن يتأمل اللاجىء الفلسطيني في وجوده المهدد، وأن يتأمل وجوداً فلسطينياً جديداً، ليحاصر التهديد ويجعل من اللجوء لحظة اختبار عابرة. وعلى خلاف الوعي المستقر، أي الجهل المستقر، والذي يظل مستقراً وهو يبحث عن أقنعة متجددة، عاش وعي غسان أزمة مزهرة لا شفاء منها. وبسبب الأزمة، التي تتخفف من أشواكها من دون انقطاع، تنقّل غسان بين الأسئلة المرتبكة والإجابات الناقصة، إلى أن عثر على إجابة مؤسية في الموت الطليق.

ومع أن غسان جاء ورحل مشدوداً إلى أزمة السؤال، فقد أخذ، في طور من وعيه، بأشياء من الوعي التقليدي الفلسطيني، فترك «اليهودي» معلقاً في فضاء الشر، واطمأن إلى عودة وشيكة لا نقصان فيها. غير أنه، رغم ما علق به من وعي موروث، كان منشداً إلى معنى الإنسان وإلى وجود إن غابت عنه التناقضات بدا ناقصاً. فعلى الإنسان أن يمايز بين الفرار والهزيمة وبين الأرض والوطن وبين المجرم والأدوات التي تمكنه من إنجاز الجريمة الكاملة. جاء غسان قلقاً، وانطوى وهو مقمَّط

بالقلق، يمحي ما يكتب، ويعيد كتابة ما محى، ثم يرمي بالمحاة والكتابة بعيداً، باحثاً عن بندقية غامضة، دعاها في قصة من قصصه بـ «العروس». ولعل هذا القلق هو الذي دفعه إلى مساواة الوطن بالإرادة المتمردة في مسرحية : «الباب»، وهو الذي قاده إلى نص يحتفي بالموت إلى حدود الغناء وهو ينشد التحريض والدعوة إلى الحياة. والنص الذي ينقض جوهرُه ظاهرَه هو : «ما تبقى لكم».

وبعد أن عاش وعي غسان طوره الأخلاقي، استأنف مساءلة الحقيقة الصهيونية، بعيداً عن أسطورة الظلم المهزوم بذاته، وذلك في عمل مسكون بالمفارقة، عنوانه: «عائد إلى حيفا». فهذا العمل، الذي لا يضيف جديداً إلى أدب غسان، رمى على عادات الفكر المخففة بحجر ثقيل، حين قال، دون أن يدري، ان الوجود الصهيوني يساوي مبلغ الجهد الصهيوني المخلص الذي بذل فيه. فلا خير ولا شر، ولا فلسطينياً معلقاً بينهما، ذلك ان الخير الوحيد هو الوعي الذي لا وهم فيه، وان الشر الوحيد هو الوعي البائس، الذي ينشر خيبته على أشجار الشر المتوهمة. وإضافة إلى رواية تعلن عن ضيعة المهزوم وفتنة المنتصر، أخبر غسان عن قلقه النبيل في كتابه : «في الأدب الصهيوني»، الذي يعيد ما قالته الرواية في شكل آخر. وقصد الكتاب تبيان القاعدة الذهبية التي تقول : «اعرف عدوك»، التي هي الوجه الآخر لحكمة سقراط: «اعرف نفسك». وبين القاعدة والحكمة فرق باهظ، ذلك ان معرفة الذات مزروعة بالخطأ، حتى لو تخفف الباحث عنها من أوهام متعددة. وفي البحث عن معرفة الذات، عن طريق معرفة الآخر، عبّر غسان عن وعي يقظ، وذلك في زمن حالم يخلط بين مذاق العسل والكلام عنه. فالوعي المسيطر في زمن كتاب غسان، كان يستولد انتصار القضية الفلسطينية من عدالتها، مثلما كان يستنبت عظمة القومية العربية من عبقرية لغتها.

لقد اضطرب وعي غسان كثيراً، قبل أن يصل إلى صيغة جديدة لا ينقصها الاضطراب تتحدث عن : «الشعب – المدرسة». وإذا كان البعض يرى في صفة الاضطراب حكماً سلبياً، كما لو كان الوعي الحكيم قد قُدّ من حجر، فإن واقع الأمور، أي طبيعة الخصم الصهيوني، يقول عكس ذلك تماماً. ولم يكن الاضطراب إلا مجلىً لوعي فاعل ومبدع، يتجدد في الممارسة وتتجدد فيه. عاش غسان قضيته الوطنية إلى تخوم الإنغمار، فسكنته، وأخلص في حوارها، وأمدته بلهب مقدس يصوب الكتابة ويترك الروح مشتعلة. كتب غسان قضيته الوطنية على ضوء الوطن الغائب تارة، وعلى ضوء الإرادة المتمردة تارة ثانية، وعلى ضوء الكتابة القلقة تارة ثالثة. كأن في غسان أشياء من شاعر نبيه، يكتب قصيدته على ضوء قنديل حميم، فإن انطفأ القنديل، أكمل الشاعر القصيدة على ضوء عينيه اللامعتين.

الهوية والذاكرة واليهودي في كلام الذاكرة

يقول مثل أفريقي : «طالما أن الأسود لم تحظ بمن يؤرخ لها فإن مؤرخي الصيد سيواصلون تعظيم الصياد». لا يعطي القول شيئاً عن قوة الكلمات المفترضة، بل يحدث عن القوة العارية التي تفرض تخليد القوي وترمي بحياة الضعيف إلى فوهة النسيان. لقد سعى غسان كنفاني، في كتاباته المتواترة، إلى قصد قلق، يحتضن الذاكرة والهوية في آن، فيصل إلى شيء من العلاقتين، ولا يصل

إلى ما شاء تماماً. فإذا كانت ذاكرة المهزوم شرطاً للهوية ومتكأ لها، فإن تحقق الهوية يحتاج إلى ما هو أكثر من ذاكرة. ويصدر الفرق، بين العلاقتين، عن المسافة النوعية بين التاريخ والذاكرة. فقول التاريخ يرصد الوقائع في سلبها وإيجابها، أما ذاكرة المهزوم فتكتب ما تشتهي، وإلاّ ضلّت الطريق الذي تقصده، كأن ذاكرة المهزوم الوطنية لا تستوي إلاّ إذا وعدت بالنصر، أو ما هو شبيه بالنصر، ولو بعد حين. وقد كتب غسان عما اشتهى، فكتب عن زيتون فلسطين المزهر في كل الفصول، وعن الفلاح الطاهر الذي يمشي فوق الجمر ولا يطاله سوء، وعن اليهودي الذي يحرق القلوب والبيوت ويلطم طفلاً احتمى بظل أمّه. ومع أن غسان كتب صادقاً عما اشتهى، فإن الصدق الذي تقول به ذاكرة المهزوم لا يوافق التاريخ تماماً. يقول غاستون باشلار في مكان ما من كتابه «شعلة قنديل»: «حين يتحدث الشاعر بصدق عن شاعر آخر، فإن الكلام يجيء صحيحاً مرتين». وكلام الشاعر الصحيح لا يساوي الصحيح الذي تقول به الذاكرة المضطهدة، ذلك أن الشاعر الآخر مشتهى ولا وجود له. ولعلّ هذا الفرق هو الذي يجعل الذاكرة هوية ضعيفة، أو هوية محتملة بشكل أدق، لأنها لن تصبح هوية حقيقية إلا بعد صراع مع الآخر الذي أجبرها على الخيال، وصراع آخر أكثر طولاً مع أوهامها الموروثة.

أدب غسان كنفاني ذاكرة وطنية. والذاكرة ليست وطناً، وإن كان الوطن المحتمل لا وجود له قط من دون ذاكرة. وعلاقة الوطن بالذاكرة تطرد كل كتابة تحول الوطن إلى حبر فاضل وجمل متناثرة. فالذاكرة المكتوبة لا تكون ذاكرة إلا إذا استظهرت تاريخاً كان، بشكل يُقصيه ويُضعفه، ويستولد تاريخاً جديداً يختلف عن التاريخ الذي سبق. بل يمكن القول بشكل آخر : لا يستمر التاريخ السقيم حين يكون حاضراً في الذاكرة. وقد أخذ أدب غسان بهذا القول، من دون أن ينسى التاريخ المعافى الذي كان، والذي طغى عليه التاريخ السقيم وهزمه. كأن غسان يأخذ بحكمة القول الأفريقي فيكتب عن وحشية الصيّاد وشجاعته الزائفة، ويكتب عن الأسود التي لم تعثر على من يؤرخ لها.

تحمل القصة الأولى من مجموعة غسان الأولى عنوان : «البومة في غرفة بعيدة»[1]. غرفة تتفتح على الخواء وصرير الذاكرة، ولا شيء يطرد خواءها إلا من صورة بومة توارت في ظلمة بلا قمر، قضت عليها ليلة حالكة بالاختيار بين الفرار والموت. والفرار، بلغة غسان، فلسطيني هرب من الوطن، والموت يهودي مسلح أجبر الأول على الفرار. تقول القصة : «يوشك اليهود أن يدخلوا القرية... ص:٥١». يصدر الحديث عن «قصيدة تربوية» لها شكل الذاكرة، تُحدث عن قرية مغدورة لا اسم لها، وعن «اليهود» الذين يسوّرون القرية بالنار. والقصة الثانية، التي تلي الأولى مباشرة، عنوانها : «لا شيء يذهب»، لا تضيف جديداً إلى قول القصة الأولى : «وبواسطة هذا النوع الأخير من الناس قبض اليهود على ليلى، وهي تحاول القيام بعمل لم أتمكن من معرفته قط». ولن يختلف الأمر في القصة الثالثة : «منتصف أيار»، التي تقول قبل نهايتها بسطور قليلة: «لست أعرف مبلغ تطوري الآن... هل أستطيع أن أقتل يهودياً دون أن أرتجف؟ لقد كبرت... وجعلتني الخيمة أشد خشونة. ولكن كل هذا لا يعطيني يقيناً... يقيني الوحيد هو أني أشعر بالعار ملتصقاً بي حتى عظمي... ص:٧٩». يتواتر نعت اليهودي، بصيغة المفرد أو الجمع، ولا يلتقي بصفة جديدة تضيء صفاته الجاهزة. فهو من اغتصب الوطن بالقوة المسلحة، وهو الذي لا يهزم إلا بقوة مسلحة أخرى، وهو الذي

ينشر، مسلحاً، كل أنواع الشرور. في قصته «رسالة من الرملة»، من مجموعته الثانية : «أرض البرتقال الحزين» يستهل غسان قصته التالية : «أوقفونا صفين على طرفي الشارع الذي يصل الرملة بالقدس، وطلبوا منا أن نرفع أيدينا متصالبة في الهواء، وعندما لاحظ أحد الجنود اليهود أن أمي تحرص على وضعي أمامها كي أتقي بظلها شمس تموز، سحبني من يدي بعنف شديد، وطلب مني أن أقف على ساق واحدة، وأن أصالب ذراعي فوق رأسي في منتصف الشارع الترب... ص: ٣١٩».

يقوم «اليهودي» في قصة غسان بوظيفة مزدوجة، فهو العلاقة التي لا تستوي الذاكرة الوطنية المكتوبة إلا به، وهو الموقع النموذجي الذي يشي بالخطاب الأيديولوجي القائم في القصة. فهو يحتل، في الوظيفة الأولى، مساحة الصياد في الحكمة الأفريقية، إذ كلما قام ببناء تاريخه دمّر تاريخ الآخر القتيل، وكلما أطلق الفلسطيني طريداً حوله إلى طريدة. والذاكرة المكتوبة تسجيل للتاريخ القتيل، كي لا يغدو الطريد طريدة إلى الأبد. أما في الوظيفة الثانية، فإن «اليهودي لا يكشف عن ذاته بقدر ما يظهر الوعي الفقير الذي يتعامل معه. فاليهودي هو ذاك الكائن المحتجب، الذي يُرى في آثاره الدامية ويظل محتجباً. وواقع الأمر، أنه لا سبيل إلى رؤية اليهودي في قصص غسان، طالما أن القصة موزعة على ثنائيات الموت والفرار والوطن والمنفى والهزيمة القديمة والانتصار القادم. يولد اليهودي من التعارض بين الوطن والمنفى، لا من التاريخ الفعلي الذي صيّر اليهودي صهيونياً، إن لم يلد من التعارض بين النصر والهزيمة، ويظل محتجباً كما كان. ولعل هذه الثنائيات المتعارضة، القائمة على مقاسات متوهمة، هي التي تتيح للوعي الفلسطيني التقليدي أن يتكاثر في ثنائيات موازية، تُحدث عن الخير والشر والمحبة والكراهية، حيث تذهب المحبة والخير إلى الفلسطيني المغلوب، ويتوزع الشر على يهودي جدير بالكراهية. عاش غسان بعض ثنائيات الوعي التقليدي، قلقاً، قبل أن يذهب وعيه في رحلة شجاعة جديدة، عنوانها : «عائد إلى حيفا».

الفلسطيني - اليهودي وفتنة المنتصر

إقترب وعي غسان، في طور من أطواره، من وعي فلسطيني ريفي مأخوذ بالمطلقات، إذ الشر مطلق والخير مطلق، وانتصار الخير المطلق قائم في هزيمة الشر المطلقة. كل شيء واضح وشفاف ومعروف النهاية: «هل أستطيع أن أقتل يهودياً دون أن أرتجف»، كما لو كانت هزيمة «اليهودي المحتجب» تحتاج إلى الرصاص والقلب الجسور لا أكثر. غير أن «عائد إلى حيفا»، تكشف عن انتقال غسان من ثنائية الخير والشر إلى أرض جديدة حدودها: الصحيح والخاطىء.

تتضمن رواية غسان «عائد إلى حيفا» أطروحات ثلاث أساسية هي:

أ - الصهيوني جدير بفلسطين التي احتلها، لأنه قاتل من أجل احتلالها بصدق واضح، وأفضى قتاله الصادق إلى تحقيق حلمه الظالم، أي أن الصهيوني جدير بفلسطين بقدر ما أنّ فلسطين جديرة به.

ب - لقد أنجز الصهيوني فعلاً منطقياً ومشروعاً جديراً بالاحترام، وخطيئته الوحيدة أنه أنجز فعله العظيم فوق أرض فلسطين، وجعل من الفلسطيني طريداً وطريدة.

جـ - يصبح الفلسطيني جديراً بفلسطين، حين يساوي فعله المقاتل، من أجل استعادتها، الفعلَ الصهيونيَ المقاتل الذي أفضى إلى احتلالها، أي حين يصبح الفلسطيني صهيونياً مقلوباً.

تتضمن هذه الأطروحات، التي تستثير التحفظ وتوقظ الحفيظة، ربما، أفكاراً ثلاثاً مساوقة لها: فهي تقوض، أولاً، التقويم الأخلاقي للتاريخ، وتحتفل بالإنسان المبدع في فعله المبدع، تاركة طقوس الخير والشر لوعاظ الفضيلة المجردة، وهي تؤكد، ثانياً، التاريخ مساحة مفتوحة، يكتبه الصراع المتجدد ويعيد كتابة صفحاته القديمة، بل يكتبه من أحسن الكتابة في اللحظة المعاشة، بعيداً عن أسطورة الماضي الذي يعود وأسطورة المستقبل الذي يحنو على جذره القديم. وهي تجعل، ثالثاً، من الصهيوني مرجعاً للفلسطيني وأستاذاً له، طالما أن الأستاذ يتعرف بنجاحه وبقدرته على هزيمة من لم يكن أستاذاً مثله. كأن غسان يستعيد شارداً الحكمة الضالة التي تقول: «من علّمني حرفاً كنت له عبداً»، ذلك أن بطل غسان الروائي تعلّم من أستاذه الصهيوني جملاً كثيرة، ليس آخرها ضرورة الذهاب الصحيح إلى البندقية الصحيحة.

فماذا تقول رواية: «عائد إلى حيفا»، التي ترغب في محاربة الصهيوني بوسائل صهيونية، تحملها يد فلسطينية؟

صفية وسعيد زوجان فلسطينيان يعيشان في حيفا، ولهما طفل صغير في شهره الخامس، اسمه: خلدون. والزمن لا مسرة فيه، فهو زمن الاغتصاب الإسرائيلي لفلسطين. بل إن غسان يحدّد اليوم الذي ينسج الرواية: صباح الأربعاء ٢١ نيسان عام ١٩٤٨. يخرج سعيد من بيته في ذاك اليوم، ويمنعه الرعب الصهيوني عن العودة إليه، وينجرف مع الجموع البشرية الهاربة من الموت في اتجاه الميناء. تخرج صفية تبحث عن زوجها، وتضيع بين الجموع الضائعة ولا تعود إلى البيت. لقد أذهل الرعب الوالدين وأنساهما الطفل، الذي بقي مضيعاً، بعد أن ضاع والداه في زحام الهاربين، وأقلّتهما القوارب إلى خارج فلسطين(٢).

غير أن الطفل الذي أضاعته صدفة تاريخية عاثرة يتم إنقاذه بصدفة أخرى لا عثار فيها. فالمرأة اليهودية «تورا زونشتاين»، التي تعيش مع ابنها بعد أن طلقها زوجها، تسمع صوتاً واهناً يأتيها من الطابق الثاني، فتحمل الطفل المهجور إلى مكتب الوكالة اليهودية في حيفا. ويمر على مكتب الوكالة، بعد فترة، «إيفرات كوشن»، الذي تبين «أوراقه أنه لم ينجب»، لأن زوجته «ميريام» عاقر. ويتبنى الرجل سعيداً الطفل الفلسطيني المهجور.

وتأتي حرب حزيران الشهيرة وتوحد فلسطين تحت رايات الاحتلال، وتسمح للوالدين، اللذين خذلا طفلهما، بالعودة المشوّهة إلى حيفا، حيث يزوران البيت الذي كان لهما ذات مرة. وعلى الرغم من عشرين عاماً، تقريباً، من الهزيمة، فإن الوعي الفلسطيني لم يغير من أحواله كثيراً. فالمرأة الفلسطينية، تراقب المرأة اليهودية التي احتلت بيتها، وتقول بدهشة: «إنها تتصرف وكأنها في بيتها ... ص: ٣٨٦». وحين تتحدث «ميريام» عن الطفل، الذي كان يدعى خلدون وأصبح لاحقاً دوف، المجنّد في الجيش الإسرائيلي، تقول «إنه مثل أبيه تماماً...»، وهو ما يثير تعجب المرأة الفلسطينية، التي تنظر إلى زوجها وتقول: «أنظر من الذي يتحدث! إنها تقول مثل أبيه: وكأن لخلدون أباً غيرك. ص: ٣٨٣». وجاء صوت دوف «ينادي ماما»، ليدفع بالمرأة الفلسطينية، الطافية على أوهام الأماني،

إلى نشيج بائس : «أخذت صفية تنشج ببؤس... مصفرّة الوجه ترتجف، تشرق بدمعها بصوت يكاد لا يسمع... ص : ٣٩٦».

يحاور الفلسطيني الجندي الإسرائيلي الذي كان أباً له مرة. وينتهي الحوار إلى ما يجب أن ينتهي إليه، فالفلسطيني، الذي كان، غدا ابناً للمؤسسة العسكرية الإسرائيلية وامتداداً لجهود من أنقذه من الهلاك، وعلى الفلسطيني أن يختنق بدموعه قبل أن تقع عينه على الحقائق الجديدة. والحقائق كثيرة تتضمن معنى الملكية والوطن والأبوة والانتماء، وتفرض على الفلسطيني أن يرى في ابنه المتوهم محتلاً صهيونياً حقيقياً. مع ذلك، فإن دموع الفلسطيني، بعد اللقاء، تحمل من التطهير والشفاء أكثر مما تحمل من الألم والملوحة. فالوعي الجديد، بعد اللقاء، يملي على الفلسطيني كلمات دقيقة، كأن يقول لمن كان ابناً له ذات مرة : «هذا المكان الذي تسكنه هو بيتي أنا، ووجودك فيه مهزلة محزنة ستنتهي ذات يوم بقوة السلاح». والوعي الجديد ذاته يجعل «سعيد» فرحاً، لأن ابنه «خالد» انضم إلى الفدائيين، بعد أن كان يزجره ويتبرم بخياره : «الآن لا يجد شيئاً ليدافع به عن نفسه أمام تبرؤ هذا الشاب الطويل القامة من بنوته له إلا افتخاره بأبوته لخالد... ص : ٤٠٣»، و«عاد فنظر إلى دوف، وحاول أن يستشف شبهاً ما بينه وبين خالد، إلا انه، لم يعثر على أيما شبه بين الرجلين، بل رأى بصورة ما تضاداً بينهما يكاد يكون متعاكساً تماماً... ص : ٤٠٦». يعود «سعيد» ويذهب، ولا يكون بعد العودة ما كان قبلها، كأن الحوار مع الجندي الإسرائيلي جرده من أوهامه، وأمده بالوعي اللازم من أجل عودة صحيحة. أو كأن اللقاء مع الصهيوني المقاتل نقله من مدرسة الغفلة إلى مدرسة اليقظة.

نرجع الآن إلى الأطروحات الثلاث التي تستبطنها الرواية، ونتوقف أمام الأولى منها، المحدثة عن جدارة الصهيوني بامتلاك فلسطين وبحقه المنطقي في أن يعيش فيها. تقول رواية غسان : «كيف يستطيع الأب والأم أن يتركا ابنهما وهو في شهره الخامس ويهربان؟ وكيف يستطيع من هو ليس أمه وليس أباه أن يحتضناه ويربياه عشرين سنة؟ ص : ٤٠١». يلخص السؤال، ربما، ما أرادت الرواية أن تقوله، من دون أن تبخل في إجابة سافرة وصحيحة : فالولد لمن تكفل برعايته، والأرض لمن دافع عنها، والوطن لمن أحسن القتال في سبيله. والفلسطيني يعترف بقصوره وتقصيره ولا يلوم المدينة التي تنهره، لأنه دخل إليها من بوابة الإخفاق. يقول سعيد : «فلسطين، بالنسبة لنا أنا وأنت، مجرد تفتيش عن شيء تحت غبار الذاكرة. وانظري ماذا وجدنا تحت ذلك الغبار... غباراً جديداً أيضاً. ص:٤١٢». ولأن فلسطين أكثر من ذاكرة، فالفلسطيني المكتفي بالذاكرة، لا يلتقي بفلسطين التي توهمها ولا بمدينة الطفولة التي جاء إليها : «إنني أعرفها، حيفا هذه، ولكنها تنكرني... ص:٣٤٣»، «وأفتش عن فلسطين الحقيقية. فلسطين التي هي أكثر من ذاكرة... ص : ٤١١». تطرح الرواية، على لسان الراوي، سؤالاً واضح الإجابة (كيف يتخلى الأب عن طفله؟)، ويعطي ... «بطل الرواية» الفلسطيني جواباً يوافق السؤال المطروح، إلى أن يأتي الصهيوني ويمنح الجواب الإضاءة الضرورية : إن كان الوعي الفلسطيني المرتبك يرى في الوطن أكثر من ذاكرة، من دون أن يحسن تحديد الجزء الصحيح الغائب، فإن الوعي الصهيوني، الذي لا يختصر الوطن إلى ذاكرة، يقدر على تحديد الصائب

والخاطىء ويرشد الفلسطيني إلى الدرب الذي لا خطأ فيه. يقول دوف العسكري الصهيوني مخاطباً الفلسطيني العاجز : «ماذا فعلت خلال عشرين عاماً كي تسترد ابنك؟ لو كنت مكانك لحملت السلاح من أجل هذا، أيوجد سبب أكثر قوة؟ عاجزون... عاجزون... مقيدون بتلك السلاسل الثقيلة من التخلف والشلل... ص : ٤٠٩»، إن سؤال الجندي الصهيوني وإجابته هما سؤال الوعي الفلسطيني وإجابته، بعد انتقاله من مدار الغفلة إلى مدار اليقظة، كما لو كان الطرفان قد توحدا في حوار صريح ينقّب عن معنى الإنسان والوطن. ولهذا، فإن الجندي الصهيوني، وهو محارب ويحمل السلاح، لا يكتفي، في جوابه، بالإشارة إلى حمل السلاح، بل يشير أيضاً إلى والده الذي مات في أرض المعركة : «أما أبي فقد قتل في سيناء قبل ١١ سنة. ص : ٣٩٧». هذه الجملة الأخيرة الواضحة والعارية والمتخففة من البلاغة تعين أباً ذهب محارباً وورث ابنه مهنة المحارب، أي تعين وضعاً مخالفاً للوضع الفلسطيني ونقيضاً له، لا يتخلى فيه الأب عن ابنه ولا يتحوّل الوطن فيه إلى قبضة من الذكريات في الذاكرة علاها الغبار. فعلى نقيض الأب الفلسطيني، الذي يتخلى عن مدينته ويزجر ابنه الذي التحق بصفوف الفدائيين، فإن الأب الصهيوني مات في المعركة وخلّف ولداً يستعد للمعركة باستمرار.

يكتشف الوعي الفلسطيني، في حواره مع عدوه، أن الأرض جديرة بمن يدافع عنها، وأن العار، كما الشرف، يرد إلى المعركة، بعيداً عن وعي ساذج يرى في هزيمته خطأ من أخطاء العدو لا أكثر. تقول الرواية في الصفحة ٤١٢ : «إن دوف هو عارنا، ولكن خالد هو شرفنا الباقي». يبين القول أن الفلسطيني لم يتعرّف على شرفه الباقي إلاّ بعد أن تلقى صفعة موقظة من عاره الأول، صفعة فيها الكثير من الخبرة والبصيرة والحكمة المجربة. غير أن القول لا يلبث أن يشي بشيء آخر أكثر قسوة وخطراً: إن كان خالد هو الشرف الباقي المحتمل فإن دوف هو الشرف الحقيقي المتحقق، ولكن بشكل مقلوب، لأن الشرف المحتمل الذي سيحظى به الفلسطيني عن طريق القتال القادم، قد حققه الصهيوني في معاركه القديمة والمتجددة في آن.

تتفتح الأطروحة الأولى القاتلة بـ «جدارة القتال» على أخرى تمتهن الوعي العاجز، الذي يرى في ضياع الوطن خطأ من أخطاء العدو وآثامه. فـ «رسول الغمام» يقسم العالم إلى خير وشر مُتَوَهمين ويدع الوعي العاجز في انتظار نصره الموهوم، بينما رسول العقل، الذي يصغي إليه غسان مرتبكاً، يقول بشيء آخر. نقض غسان ثنائية الخير والشر المجردة بثنائية المقاتل واللامقاتل، التي ترفض الوعي الأخلاقي الفقير وتلوذ بأعطاف المنطق العقلي، حتى لو كان مجرداً. وفي المنطق الأخير تتقوض الأفكار الجاهزة الموروثة، ويكاد يحتجب تاريخ البشر والأفكار، ويذهب الحضور كله إلى مقايسات عقلانية موضوعية، تلف، وبسبب موضوعيتها، الطرفين المتنازعين. ولعل موضوعية المقايسات المفترضة هي التي تجعل الفلسطيني والصهيوني يرددان قولاً واحداً، رغم اختلاف الأهداف والرؤى. يقول الفلسطيني مخاطباً زوجته: «ألم أقل لك منذ البداية أنه كان يتوجب علينا ألاّ نأتي... وأن ذلك يحتاج إلى حرب؟ هيا بنا. ص : ٤١٢». ويقول الصهيوني مخاطباً الفلسطيني : «تستطيعان البقاء مؤقتاً في بيتنا فذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب ص : ٤١٣». يتقاسم الطرفان قولاً واحداً، وإن كان القول المسيطر فيه هو القول الصهيوني الواضح إلى درجة تفقأ العينين : «لو كنت مكانك لحملت السلاح».

وواقع الأمر أنّ غسان كنفاني يبني، روائياً، ثنائية المقاتل واللامقاتل على ثنائية أخرى هي: الإنسان السوي / الإنسان الشاذ، ويرى سواء الإنسان في قتاله الضروري عن كيانيته وكرامته الإنسانيتين. وهذه الثنائية، ربما، هي التي تؤكد «دوف الصهيوني شرفاً حقيقياً وترى في الفلسطيني «خالد» شرفاً محتملاً. تقول الرواية المدافعة عن الإنسان كما يجب أن يكون وعن القضايا كما يجب أن يدافع عنها أصحابها: «إن الإنسان هو في نهاية الأمر قضية / الدموع لا تسترد المفقودين ولا الضائعين، ولا تجترح المعجزات / أفتش عن فلسطين الحقيقية، فلسطين التي أكثر من ذاكرة...». يفتش غسان، قلقاً، عن معنى الخطأ والصواب، ويتوسّد فلسفة «الإنسان القضية» متكأ، معرضاً عن دلالة القضية إلى تخوم الانكار، ومعلياً من شأن الإنسان المتمرد إلى ضفاف التقديس.

تأخذ رواية «عائد إلى حيفا» بإرجاع مزدوج، فهي ترجع القضايا الإنسانية إلى إرادة الإنسان، وهي ترجع الإنسان بدوره إلى قضية. يساوي هذا الارجاع المزدوج، منطقياً، بين الفلسطيني والصهيوني، فلكل منهما قضية وعلى كل منهما أن يدافع عن قضيته، وهو ما يجعل، في التعيين الأخير، من الصهيوني فلسطينياً بالفعل، ومن الفلسطيني صهيونياً بالقوة، بلغة أرسطو. طرفان متماثلان، وإن اختلف الهدف، وقامتان متناظرتان، وإن اختلفت الملابس والنمو وحسن استعمال السلاح. بل إن الطرفين جديران بالاحترام، لأن أولهما مقاتل حقيقي ولأن ثانيهما يعمل على إتقان القتال وتجويده، ولو بعد زمن.

تقود ثنائية الإنسان المقاتل / الإنسان العاجز، وقد توحد طرفاها في فكرة الإنسان / القضية، رواية غسان إلى بناء تناظر قسري بين مصائر الفلسطيني واليهودي، كما لو كان كل منهما صورة مقلوبة عن الآخر. فـ «سعيد» الفلسطيني إنسان بريء، كان «قد تزوج قبل عام وأربعة أشهر من صفية، واستأجر بيته الصغير في تلك المنطقة التي حسب أنها ستكون أوفر أمناً، وفجأة يشعر بأنه لا يستطيع الوصول إليه... ص ٤٣٩»، وصعوبة الوصول تزج به في قوارب الهاربين من الميناء. وزوجه لا تختلف عنه حالاً: «كانت تفكر به، عندما جاءت أصوات الحرب من وسط المدينة... وحين طال غيابه هرعت إلى الطريق دون أن تدري على وجه التحديد الدرب الذي كانت تريده. ص ٣٥٣». واليهودي «إفرات كوشن» صورة مقلوبة عن الفلسطيني، فقد وصل لاهثاً إلى الميناء الذي غادره الأول، حاملاً معه البراءة والغربة: «كان قد غادر وارسو مع قافلة صغيرة في أوائل تشرين الثاني من عام ١٩٤٧ / كانت أوراقه معدّة تماماً وحملته شاحنة صغيرة مع أشيائه القليلة عبر الميناء الصاخب... ص: ٣٧٢»، وفي الحقيقة، أيضاً، فإن هذا اليهودي: «لم يكن ليعرف الكثير آنذاك عن فلسطين. وبالنسبة له كانت مجرد مسرح ملائم لأسطورة قديمة / وربما لأنه سمع أصوات الرصاص منذ أن خرج من ميناء حيفا في نهاية أول أسبوع من آذار ١٩٤٨، فإنه لم يفكر كثيراً في أن شيئاً مرعباً كان يحدث آنذاك. ص ٣٧٣». وبقدر ما يشكل «سعيد» صورة أخرى عن «افرات»، فإن زوجته «ميريام» لا تختلف عن المرأة الفلسطينية في شيء: «كانت ميريام قد قصدت والدها في أوشفيتز قبل ذلك بثماني سنوات... ص : ٣٧٩». لقد عذبها الألمان وقتلوا والدها وأخاها الذي كان له من العمر عشر سنوات. وبسبب تماثل التجربة تستقبل المرأة اليهودية العائدين الفلسطينيين، بلا كرامة، إلى بيتهما وتقول : «منذ زمن طويل وأنا أتوقعكما»، إلى أن تقول بأسف : «أنا آسفة ولكن ذلك

حدث، لم أفكر بالأمر كما هو الآن. ص : ٣٦٧».

يشترك الطرفان في تجربة الرحيل وفي الالتقاء بأرض غريبة وفي اقتسام اللوعة وعذاب الفقدان وفي براءة أولى كانت تقيم بينهما وبين البندقية سداً منيعاً. مع ذلك، فإن استبداد التجربة اختلس من اليهودي براءته الأولى وأعاد خلقه مقاتلاً يقضي في سيناء، مثلما أنه سلب الفلسطيني وطنه وتركه معلقاً في العراء. ولن يستطيع الفلسطيني أن يزامل نظيره اليهودي إلاّ إذا خلع براءته كلها ووعى دروس نظيره، الذي تقاسم معه البراءة ولوعة الفقد وصدفة التورط. بهذا المعنى، فإن الصهيوني المنتصر هو فلسطيني ثائر مقلوب، وكل عيبه أنه موجود في فلسطين، فإن خرج منها وذهب إلى مكان آخر استعاد وجوده السوي وبراءته المفقودة.

تطرح الفكرة الثالثة العلاقة بين الجلاد النجيب والضحية اللامعة أو العلاقة بين المهزوم الصبور والمعلم الذي حقق لذاته الانتصار. يقول الجندي الصهيوني : «تستطيعان البقاء مؤقتاً في بيتنا فذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب». يخبر البقاء المؤقت عن ضياع مستمر، بقدر ما تحيل التسوية القائمة على الحرب على جملة حروب لاحقة. ومهما تكن تلاوين القول، فإنه يعلّم الفلسطيني معنى البيت والإقامة الثابتة ووظيفة الحرب. والفلسطيني يقبل بالقول ويقبل عليه. لأنه صادر عن إنسان / قضية أو عن إنسان عاقل يلتزم بقضية ويدافع عنها. ولهذا يتطابق قول سعيد مع «دوف» في أكثر من مكان، كأن يقول الثاني مخاطباً الأول: «لقد أمضيت عشرين سنة تبكي، أهذا ما تقوله لي الآن؟ أهذا هو سلاحك التافه المفلول؟... ص : ٤٠٩»، فإن نظر سعيد إلى زوجته قال : «لقد شاخت هذه المرأة حقاً، واستنزفت شبابها وهي تنتظر هذه اللحظة، دون أن تعرف أنها لحظة مروّعة». يردد الفلسطيني ما يقول به الصهيوني في «عائد إلى حيفا» لأنه رأى فيه أستاذاً نجيباً، ولو على مضض.

في شغف الفلسطيني لأن يتعلم من الصهيوني، ما هو قريب من الحكمة الضالة التي تقول : «من علّمني حرفاً كنت له عبداً»، ذلك أنّ علماً ينطوي على العبودية علم لا يرجى منه شيء والجهل أفضل منه. فالعلم حرية وتحرر ويؤخذ من بشَر أحرار، وهو الأمر الذي يَجعل فريال غزول تقول في لحظة صفاء: «من علّمني حرّرني». وبالتأكيد فإن غسان الذي رأى في حريّة اختيار الموت تتويجاً لكل حريّة، لم يكن ينشد العبودية ولا يدعو إليها، بل كان يقلب الأفكار في مهد القلق واستنبات الأحلام، حاله كحال «المتعيث» الذي يبحث عن مفقود عزيز في مدار مظلم وقد أوصدت دونه الأبواب. يقول طاغور في مذكراته: «ليس الهدف الرئيسي للتعليم تقديم التفسيرات، بل القرع على أبواب العقل. لو طُلبَ من أي ولد تقديم وصف لما أيقظ فيه القرع هذا، لربما تفوّه بأشياء سخيفة، لأن ما يجري في العمقَ أكبر بكثير مما يخرج من الكلمات»(٣). وفي أحوال غسان ما هو قريب من قول طاغور. فبعد أن قرع «جدران الخزان» في رواية «رجال في الشمس»، فإنه يقرع «جدران العقل» في «عائد إلى حيفا»، في انتظار أن يقرع «جدران الضمير» في رواية لاحقة.

من فتنة المنتصر إلى جمالية المقاومة

يشتق غسان، في روايته السابقة، الفلسطيني المحتمل من الصهيوني المتحقق، ويشتق الطرفين

معاً من الإنسان الكامل، الذي حدّث عنه في مسرحيته «الباب». ويبدو أن غسان، وقد أربكه وعي المهزوم، قد خلط بين المنتصر والصحيح، فاعتبر أنّ ما جاء به الصهيوني صحيحاً، لأنه تكلل بالانتصار، من دون أن يدري، آنذاك، أنّ كل قضية إنسانية كبيرة تخلق معاييرها الخاصة بها، ولا تستورد من نقيضها إلاّ قليل القليل. لقد وقع غسان، فكرياً، في خطأين، فقد أخطأ حين اعتبر المنتصر صحيحاً والمهزوم خاطئاً، وتجنب الصواب حين نسي أن أفق القضية المهزومة يشتق من التمثل النقدي لتاريخها الخاص بها. كان غرامشي يقول: «كل طبقة تاريخية تنشىء ثقافتها بوسائل مغايرة للطبقة التي تناهضها». وقد ضغطت الهزيمة على غسان فسار في طريق وطرق باباً يوجد في طريق آخر. وبسبب المسافة بين السؤال الحائر وإجابته الهاربة أصبح الأدب الصهيوني المنتصر مصدر إيحاء للأدب الفلسطيني المنشود، ولو من بعيد. يقول غسان في مقدمة كتابه: «في الأدب الصهيوني»: «قاتلت الحركة الصهيونية بسلاح الأدب قتالاً لا يوازيه إلاّ قتالها بالسلاح السياسي. كان «الأدب الصهيوني» جزءاً لا يتجزّأ ولا غنى عنه استخدمته الصهيونية السياسية على أوسع نطاق ليس فقط لخدمة حملاتها الدعاوية ولكن أيضاً لخدمة حملاتها السياسية والعسكرية... ص: ٤٦٧». ويعاود القول مؤكداً بعد ثلاث صفحات: «وستعتبر هذه الدراسة ولادة الصهيونية السياسية نقطة تبلور في تاريخ الصهيونية الحقيقي، وإنها كانت نتيجة لإرهاصات أدبية صهيونية مبكرة ما لبثت أن اندفعت، بعد ولادة الصهيونية السياسية، لتصير جزءاً أساسياً منها... ص: ٤٦٨».

ليس فيما جاء به غسان الكثير من الدقة، فما يقول به يرد إلى محاكاة المهزوم للمنتصر، أو إلى بداهة المطاولة، أكثر مما يحيل على بحث علمي شديد الأناة. فقد خلط هذا الأديب الفلسطيني المقاتل، حتى اللحظة الأخيرة، بين الفكر الصهيوني والأدب الصهيوني، ملغياً الحدود بين القول السياسي النظري والقول الأدبي في آثاره الأيديولوجية. وإضافة إلى ذلك، فقد وحّد الأدب الصهيوني في تاريخ متوهم، كما لو كان الفكر الصهيوني في ولادته الأولى يساوي الأدب الذي زامن ولادة إسرائيل. بل إن غسان، وقد أربكته قيود التقليد والمطاولة، يعطي الأدب دوراً مبالغاً فيه ويعطي الحركة الصهيونية كلها استقلالاً ذاتياً، هي غريبة عنه بقدر ما هو غريب عنها، فلا يمكن لبصيرة تاريخية أن ترى في «الأدب اليهودي» تاريخاً للحركة الصهيونية، مثلما أنه لا يمكن لوعي تاريخي أن يقرأ نشوء الحركة الصهيونية في كتابة الأناشيد والقصص واللغة العبرية الجميلة.

وبالتأكيد، فإن غسان كان يدرك هذه البديهيات، غير أن إدراكه كان يغوص في مناطق معتمة، حدودها المنتصر والمهزوم وتقاليد القوي الذي يجبر الضعيف على محاكاته. ففي الإشارة إلى «الاستقلال الذاتي للصهيونية»، كان غسان يعاود نشيد الإرادة الذاتية المتمردة، التي إن حطمت قيودها بلغت ما تريد. وفي تعيين «الطليعة الأدبية الصهيونية طليعة سياسية»، كان غسان، أيضاً، يحلم، وهو الأديب، بطليعة أدبية فلسطينية تستنبت طليعة سياسية فلسطينية، وتحدد لها الخطوات والغاية والمسار. بل إن المقارنة المتأنية بين «في الأدب الصهيوني» و«أدب المقاومة في فلسطين المحتلة»، تكشف عن علاقات التناظر القاطعة التي كان يهجس بها غسان، إذ الطليعة السياسية الفلسطينية تقلد الطليعة السياسية الصهيونية وتهزمها، وإذ الطليعة الأدبية الفلسطينية تواجه الطليعة الأدبية الصهيونية وتشل حركتها.

وفي الحالات جميعها، فإنه لا يمكن قراءة مسار غسان إلاّ في جملة التناقضات التي تكونه. فهو، في وجه من وجوهه، يأخذ بقانون المطاولة المألوف، الذي يعرفه المهزوم في طور معيّن من حياته، أو في طور مفتوح صعب الانغلاق. وهو في وجه آخر، ككاتب وطني ومبدع في وطنيته، جعل من تأمل الصهيونية الوجه الآخر لتأمل فلسطين المستعادة. ولعل هذا التأمل، الذي قارب تخوم الهوس النبيل، هو الذي جعل وجود فلسطين يساوي وجود الحركة الصهيونية فيها. وتصور كهذا، مليء بالارتباك إلى حدود الفجيعة، لأنه لا يستحضر فلسطين الضائعة إلاّ بقدر ما يستدعي القوّة التي اغتصبتها، كما لو كانت فلسطين خلقاً صهيونياً، أو كما لو كانت الإرادة الصهيونية هي التي تقرر شكل حضور فلسطين وأشكال تعامل الوعي الفلسطيني معها. وهذا الحصار ربما، وله ملامح مأساة كاملة، دفع بغسان، أحياناً، إلى مقايسات ضيقة ومحاصَرة، كأن يستلهم الفلسطيني تجربة عدوّة المستحيلة، وكأن ينقّب الأديب الفلسطيني عن معنى الطليعة في تجربة أدبية نقيضة، لا تساوي الكثير أمام الإبداع الأدبي الإنساني.

لقد رأى غسان كنفاني في الصهيونية علاقة داخلية في القضية الفلسطينية. وما رآه كان صحيحاً في طور معيّن، هو زمن الشتات الفلسطيني وتجسّد المشروع الصهيوني، غير أنه، وفي مدار الهوس الوطني النبيل، أي ضيعة المهزوم، كاد أن يغرق التاريخ الفلسطيني كله في التاريخ الصهيوني. وواقع الأمر أن الصهيونية تشكل علاقة داخلية في المشروع الاستعماري الأوروبي في القرن الثاني عشر، بقدر ما تتعين فلسطين علاقة داخلية في المشروع التحرّري المغاير، الذي لا يزال يكبر حتى الآن. تفرض هذه المغايرة على الوعي الفلسطيني أن يتقرى أحواله في التاريخ العربي المعوق حتى الآن، لا في التاريخ الآخر الذي انتصر عليه، ذلك أن خوض المعركة على أرضية الآخر ومعاييره، يجدد الهزيمة عوضاً عن أن يجابهها.

وقد وعى غسان، وهو الذي لا يكتب صفحة إلاّ ليمحوها، هذه الحقيقة، حين خلف المقايسات الذهنية وراءه، وقصد امرأة فلسطينية من لحم ودم اسمها : «أم سعد» وكان وفي انتقاله يطرق أبواب معلم جديد، غريب في المعاناة والقيم والمنظور عن المعلم الصهيوني الأول، المأخوذ بالحرب ولعبة السلاح. يقول غسان في مدخل روايته «أم سعد» : «لقد علّمتني أم سعد كثيراً، وأكاد أقول إنّ كل حرف جاء في السطور التالية، إنما هو مقتنص من بين شفتيها اللتين ظلّتا فلسطينيتين رغم كل شيء... ولذلك فقد كان صوتها دائماً بالنسبة لي هو صوت تلك الطبقة الفلسطينية التي دفعت غالياً ثمن الهزيمة. ص : ٢٤٢». تتكشف «أم سعد»، «الشعب المدرسة» كما جاء في الإهداء، التجسيد الأكثر صدقاً للمأساة الفلسطينية والحضور الأكثر بلاغة في الرد عليها في آن. وبسبب حضور «أم سعد» تختلف العلاقات وتتبدل الرؤية، ويصبح تاريخ الإنسان الفلسطيني علاقة داخلية في القضية الفلسطينية، هذا التاريخ المنفتح على مدارات عديدة الألوان، تحتقب العربي والعثماني والإسلامي ووعد بلفور وثورة عز الدين القسّام، وصولاً إلى زمن طوى الفلسطينيين كما تطوى الرايات المهزومة. تنقّل غسان بين الصواب والخطأ، وظلّ يلتفت إلى الخطأ وهو يقترب من الصواب. وكان تجواله الحائر في أقاليم الصواب والخطأ صورة أخرى عن زهده بـ «أبطال القدر» وقربه من أبطال لا هالة لهم، يمزجون شجاعة الحياة اليومية بغبار الشقاء الثقيل. يقول الفيلسوف اليهودي الفرنسي أمانيويل

ليفيناس : «اليهودية صالحة لا بسبب «النهاية السعيدة» لتاريخها، بل بسبب إخلاص هذا التاريخ لتعاليم التوراة. هذا التاريخ، الذي هو، وكما كان دائماً، شغف في إخلاصه، والذي لا يزال شغفاً منذ بعث دولة إسرائيل، الذي لم يغتفر» (٤). إن كان التاريخ اليهودي معصوماً لأنه لبّى تعاليم كتاب مقدّس، فإنّ التاريخ الفلسطيني مزيج من الخطأ والصواب، لأنه كتاب بشري ولا قداسة فيه. وفي هذا التاريخ عاش غسان شغف الحرية، وسعى بشغف إلى بواباتها المراوغة. يقول في مسرحيته «الباب» : «الموت! إنه الاختيار الحقيقي الباقي لنا جميعاً. أنت لا تستطيع أن تختار الحياة، لأنها معطاة لك أصلاً... والمعطى لا اختيار فيه... اختيار الموت هو الاختيار الحقيقي، أن تختاره في الوقت المناسب قبل أن يفرض عليك في الوقت غير المناسب... إنه المكان الوحيد الباقي للحرية الوحيدة والأخيرة والحقيقية... ص : ٧١» (٥). ينشد غسان، وهو الإنسان المقهور، إلى نداء الحرية مثلما ينشد الكسيح رغبة التجوال في ليلة مقمرة، إن لم يحرّره بهاء القمر من كساحه ويرسل به إلى البراري الفسيحة. والموت الذي يحدث عنه غسان هو الموت الأصيل، الذي يتحدى المرض والكساح والصحة الباردة، في مقابل موت مبتذل تنتظره الأرواح الميتة، التي لا تعرف من معنى الحياة شيئاً.

في ما قال به غسان أفكار كثيرة، منها فكرة الذاكرة الوطنية، التي إن أصابها الخراب أعطبت المهزوم إلى الأبد، وألقت به إلى حياة مبتذلة، هي صورة أخرى عن موت مبتذل ولا كرامة فيه. لا تحتفل ذاكرة غسان بالحنين إلى الوطن الذي كان، بل تحتفل بالأمل وبأخطاره وباقتراحاته المبدعة، أي أنها تحاور المستقبل قبل أن تناجي أطياف الماضي، ذلك أن الذاكرة، وكما رأى اليونان، قديماً، ابنة للبحر والزمن، أي ابنة لما ينقض الركود وينفيه. وتأمل غسان فكرة أخرى، قوامها اشتقاق الوعي السياسي من محبة الوطن ومجالدة المنفى. فحب الوطن، كما شقاء المنفى، لا يحيل على وعي سياسي، إلاّ إن كانت الذات الإنسانية قادرة على التمييز بين ما كان وما استجد، أي إذا انسحبت من القول الكلي إلى القول النسبي، ومن مدار الرغبة إلى مدار العقل. وهذا التمييز هو الذي يبني الفرق بين حب الأرض وحب الوطن، وتقدير الأهل والانتساب إلى المجتمع. أما الفكرة الثالثة من بين أفكار أخرى فتدور حول اشتقاق معرفة الذات من معرفة الآخر، وإقامة الحد الفاصل بين تاريخ الطرفين المتصارعين، وصولاً إلى توحيد تاريخيهما في تاريخ جديد، هو تاريخ الصراع الذي يفرقهما ويوحدهما في آن.

إن كان في ذاكرة فلسطين ما ينبيء عن الجمال، فإن في غسان ما يعطيه صفحة واسعة منها، سواء في الذاكرة التي تشكلت، أو في تلك التي تقف على أبواب التشكّل.

إشارات :

١ - غسان كنفاني، الآثار الكاملة، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

٢ - الاستشهادات مأخوذة من المجلد الأول، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

٣ - ر. طاغور : ذكرياتي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٥، ص ٦٥.

٤- E. Levinas: Entre nous. Figures, Grasset, Paris, 1991, p: 243.

٥ - غسان كنفاني، المجلد الثالث، دار الطليعة، ١٩٨٠، ص : ٧١. أما بالنسبة لدراسته عن «الأدب الصهيوني» فهي موجودة في المجلد الرابع، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص: ٤٦٧.

الهوية الثقافية
بين الخاص والعام

قل ما أثارت مَقُولةٌ نظريّةٌ ذلك الجدل الواسع الذي أثارته مَقُولةُ «صدام الحضارات»، وهو الجدل الذي ما زالت أصداؤه تتردّد حتى اليوم، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، في العشرات من المؤتمرات والندوات الأكاديمية وغير الأكاديمية التي تنعقد سنوياً تحت هذا العنوان، وفي المئات من المقالات المنشورة في الدوريّات المتخصّصة والصّحافة الشعبيّة. بل إنّ هذه المقولة تسلّلت إلى بعض الخطب الرسميّة لرؤساء الدول.

وقد أثارت هذه الأصداء الواسعة لمقال يحتل أقل من ٣٠ صفحة من فصليّة «فورين أفيرز» الأمريكية، صيف عام ١٩٩٣ (لاحظ ان أغلب النقاش لمقولة هنتنجتون اعتمد على الأفكار الواردة في المقال، وليس على تلك الواردة في كتابه «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي» الذي ظهر في ديسمبر عام ١٩٩٦) ضجر الكثيرين الذين أشاروا إلى القيمة الفكريّة والنظريّة المتواضعة لهذا المقال الذي أقام الدنيا ولم يقعدها حتى الآن. ولكن القضيّة هنا ليست القيمة الفكريّة لما يقول به هنتنجتون، وإنّما هي أهميّة ما يقوله في إطار مشروع المؤسّسة الحاكمة الأمريكيّة لإدارة العالم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

فكما يوضح إدوارد سعيد في مقاله المنشور في هذا الملفّ: «في اللبّ من مقال هنتنجتون (وربّما يكون هذا هو السبب وراء الاستجابة المتحمّسة من صنّاع القرار في مرحلة ما بعد الحرب الباردة لهذا المقال) يكمن هذا الحسّ بعدم أهميّة العديد من التفاصيل، وأكوام الدراسات الجادّة والخبرة المتراكمة، واختزال كل هذا إلى القليل من العبارات الجذّابة سهلة التذكّر التي يمكن تقديمها كوصفة حكيمة ذات فائدة عمليّة واضحة.»

فنحن هنا بصدد وصفة لإدارة الصراع (عبر فبركته أيضاً) تماماً كما كانت نظرية جورج كينان عن «الاحتواء»، والتي ظهرت، أيضاً على شكل مقال في فصليّة «فورين أفيرز» منذ نصف قرن، هي وصفة لتصنيع ثمّ إدارة الحرب الباردة. فقد تنبأ كينان في مقاله الشهير عام ١٩٤٧ بأنّ الاتحاد السوفيتي الخارج منتصراً من الحرب العالميّة الثانية لا بدّ وأنه سيسعى إلى التوسّع، ومن ثمّ لا بدّ من احتواء الخطر السوفيتي عبر خلق قوّة مناوئة واستخدام هذه القوّة في التصدّي له على نطاق العالم. وقد كانت نظريّة «الاحتواء» هذه هي العمود الفقري للدبلوماسيّة الغربية منذ يالطا وحتى انهيار منظومة الدول التابعة للاتحاد السوفيتي عام ١٩٨٩.

والقول بأنّ أطروحات هنتنجتون تمثّل وصفة لإدارة الصراع لا يعني بالضرورة أن هذه الأطروحات لا تتماس مع قضايا حقيقيّة وحيويّة، بل على العكس، فإنّ حسن اختيار القضايا القابلة للتوظيف هو

شرط ضروريّ لفاعلية استراتيجيات إدارة الأزمة. فسؤال الهويّة الثقافيّة بين العامّ والخاصّ سؤال ملحّ تتعدّد حوله الاجتهادات الفكريّة، وبخاصة في العالم الثالث، قبل هنتنجتون وبعده.

ولعلّ أنور عبد الملك واحد من أكثر المفكّرين العرب اهتماماً، على مستوى التنظير، بسؤال الخصوصيّة الثقافيّة - الاجتماعيّة. تشهد على هذا أعماله المنشورة منذ أوائل الستينات، بدءاً من «مصر مجتمع عسكري» (١٩٦٢)، و«الاستشراق في أزمة» (١٩٦٣)، مروراً بكتابه النظري التأسيسي «الجدل الاجتماعي» الذي صدر بالفرنسيّة (١٩٧٢)، ثمّ كتاب «الخصوصيّة والنظريّة الاجتماعيّة» الذي صدر بالفرنسيّة أيضاً (١٩٧٧). والمقال المنشور لأنور عبد الملك في هذا الملفّ هو ورقة منهجيّة تتناول نقاطاً أساسيّة لا يستقيم أيّ تناول نظري لمفهوم الخصوصيّة دون الاحاطة بها.

فأنور عبد الملك يلاحظ في ورقته المنشورة في هذا الملف، (التي ألقاها في المؤتمر التاسع لعلم الاجتماع الذي انعقد في السويد عام ١٩٧٨) : «تزايد عدد المشاكل المحوريّة التي يتمّ إدراجها الآن تحت لافتة «حالات استثنائيّة» (...) ومنها دور الجيش في السياسة؛ وانبعاث البعد القومي وخاصة ذلك الذي يكمن تحت غطاء العديد من الظواهر القوميّة؛ والتطوّر الذي طرأ على الأديان، وحوّلها إلى ظواهر «أيديولوجيّة - فلسفيّة - ثقافيّة»، والتطوّر العكسي أيضاً؛ والوعي المتزايد بنقاط الالتقاء والتّماس التي تجمع بين أشكال متنوّعة من نظم إدارة المجتمعات والحفاظ عليها، وهي النظم التي تبدو على المستوى الشكلي جدّ مختلفة، مثل نظام الدولة الأوتوقراطي، ونظام التعدّديّة السياسيّة، ونظام الاجماع الذي يعتمد على المشاعر الشعبويّة أو القبليّة.» وهكذا فإن هدف الورقة النظريّة التي تفضّل أنور عبد الملك باقتراح ترجمتها لهذا الملف تهدف إلى : «الإشارة، وإن بصيغة موجزة، إلى مجموعة من المواقف التي يمكن انطلاقاً منها الإحاطة بالقضايا المحوريّة حول أداة مفاهيميّة أساسيّة: مفهوم الخصوصيّة.»

وبينما يرى أنور عبد الملك في مفهوم الخصوصيّة المنطلق النظريّ لفهم ظواهر المجتمع، نجد مفكّراً عربيّاً آخر هو سمير أمين يرى في مقاله المنشور هنا (والذي أعدّه المؤلّف لجريدة «الأهرام ويكلي» القاهريّة التي تصدر باللغة الإنجليزيّة): «إنّ نظريّات الخصوصيّة الثقافيّة مخيبة دوماً للآمال، حيث تقوم عادة على تحيّز مسبق ينظر إلى الاختلاف باعتباره العنصر الحاسم، بينما يرى التشابهات نتيجة للمصادفة المحضة. وتحدّد نظريّات الخصوصيّة الثقافيّة هذه برنامجها البحثي على أساس هذه الفرضيّة المسبقة، على الرغم من أنّ الكثير من أوجه الاختلاف التي تعتمد عليها لا تصمد أمام أيّ تحليل عميق للظواهر الاجتماعيّة.» ووجهتا النظر هاتان ليستا بالضرورة متعارضتين، وإن كانت القراءة الكاملة لمقالي الكاتبين تبيّن قدراً كبيراً من الاختلاف بين موقفيهما، على الأقل على مستوى ترتيب الأولويّات.

أما مقال إدوارد سعيد في هذا الملفّ (وهو ورقة عمل غير منشورة أعدّها المؤلّف واعتمد عليها كمادّة أوليّة في عدد من المحاضرات التي ألقاها في بعض العواصم الغربيّة والشرقيّة حول مقولة صدام الحضارات) فهو يتضمّن مجموعة من الملاحظات النقديّة على مقولة صدام الحضارات، ويناقش قضيّة التواطؤ بين المعرفة والسلطة، حيث يرى، ويتّفق معه سمير أمين في هذا، أنّ سيناريو صدام الحضارات، كما يقترحه هنتنجتون، مثال على هذا التواطؤ. كذلك يتناول إدوارد سعيد بالمناقشة كتابات هامّة لعدد من المفكّرين الغربيّين الكبار ليبيّن كيف ان الغرب كلّه ليس كتلة واحدة صمّاء،

وكيف ان أعمال العديد من المفكّرين الغربيّين وبالذّات أعمال هايدن وايت، واريك هوبسباوم، ومارتن برنال، تقدّم تحليلاً عميقاً لطبيعة الثقافة وعلاقتها بالسلطة السائدة، الأمر الذي يلقي ضوءاً كاشفاً على زيف مقولة صدام الحضارات.

وعلى الرغم من أنّ كُلاً من إدوارد سعيد وسمير أمين يتّفقان على اعتبار حالة صامويل هنتنجتون، وحالة فرانسيس فوكوياما صاحب مقولة «نهاية التاريخ» (التي ظهرت أوّل ما ظهرت في صيف ١٩٨٩ بعد سقوط حائط برلين مباشرة في مجلّة فصليّة أمريكيّة أخرى هي «ناشونال إنترست») نموذجاً لتواطؤ الأكاديميّين في خدمة السلطة السائدة، إلاّ انهما يختلفان في أشياء كثيرة بعد ذلك. فمقولات إدوارد سعيد تحتلّ موقعاً متوسّطاً بين ما يقول به أنور عبد الملك، الذي يعطي للخصوصيّة الثقافيّة موقعاً محوريّاً في كافة العمليات المجتمعيّة، وبين أطروحات سمير أمين التي تميل، في كثير من الأحيان، إلى تغليب العامّ المشترك على حساب الخاص. ومن الطبيعي أن يكون لإدوارد سعيد، الذي يعتبر أحد الأعمدة التأسيسية في حقل نظريّة الثقافة نظرة مختلفة تسعى إلى التوفيق بين الخاصّ والعامّ في إطار نظريّات تعدّد المنابع الثقافيّة داخل الثقافة الواحدة، ونظريّات «اختراع التقاليد»، و«الهجنة الثقافيّة».

ويحتوي هذا الملفّ على حوارين مع كلّ من صامويل هنتنجتون، وفرانسيس فوكوياما، تم نشرهما في جريدة «الأهرام ويكلي» خلال شهري يناير وفبراير من هذا العام، وأجرتهما الزميلة أميمة عبد اللطيف المحرّرة بالجريدة، ضمن إطار العديد من الحوارات والندوات التي ظهرت على صفحات «الأهرام ويكلي» منذ صدورها، الذي تزامن مع بداية العمليّات العسكرية لحملة «عاصفة الصحراء» في شباط (فبراير) عام ١٩٩١.

وعلى رغم انه من الطبيعيّ أن يكون الاهتمام بقضية حوار الثقافات، والقفز فوق حواجز التعصّب والمعوقات التي تقف في وجه التواصل الإنساني، في القلب من اهتمامات جريدة عربية تصدر باللغة الإنجليزية؛ إلاّ انّ مصادفة ظهور هذه الجريدة مع اندلاع حرب الخليج، التي عصفت بالأخضر واليابس في بلد عربيّ يرتبط اسم حواضره في الوجدان العربي بالحضارة والثقافة العربيّة – الإسلاميّة في أحد أشدّ عصورها ازدهاراً، قد أسبغ على مسعى الجريدة الفكريّ للتواصل الثقافي مع «الآخر» طابع الالحاح، الذي لا يخلو من المفارقة. فواقع العرب السياسيّ المعاصر، من النكبة الفلسطينيّة وحتى حرب الخليج، يمدّنا بالعديد من الأدلّة على رغبة «الآخر» القوي والمهيمن في طردنا خارج التاريخ. ولكن، وكما ينبهنا ثلاثة من كبار المثقفين العرب الذين يحتوي هذا الملفّ على بعض إسهامهم الفكريّ في تفنيد مقولة حتميّة الصّدام الثقافيّ، ليس الآخر كتلة صمّاء متجانسة، كما أننا أيضاً لسنا بكتلة صمّاء واحدة. فداخل معسكر «الآخر» هناك آخرون، والحوار بين الآخرين من كلّ الثقافات هو أحد شروط تجاوز الأزمة. ولكي لا يتحوّل هذا الحوار إلى حوار آخر من حوارات الطرشان، لا بدّ من التوصّل إلى فهمٍ عميق لطبيعة العقبات التي تقف سدّاً في وجه هذا الحوار، وتحديد المنطلقات النظريّة والعمليّة التي يمكن إقامة حوار تحرّري على أساسها.

منى أنيس

القاهرة

نحو إستراتيجية للتحرر

سمير أمين

مقدمة

واجه النظام الإقتصادي - الإجتماعي الحديث، منذ نشأته وحتى الآن، تناقضات لم ينجح قط في التخلص منها، بل على العكس، فإن هذه التناقضات تتزايد وتتعمق مع كل نجاح تحققه الرأسمالية في إطار نموها. إن مرونة هذا النظام، بمعنى تكيفه مع الإبتكار الإجتماعي للمتغيرات، التي أحياناً ما تُطرح كبدائل لمنطقه، قد سمح له، بالتأكيد، أن ينجو من العديد من الأزمات الناتجة عن تفجر التناقضات المختلفة. ومع ذلك، فإن هذه الحلول الجزئية، التي تبدت كاستجابة لتحديات معينة، كانت تُبرز دوماً، على المدى الطويل، عنف التناقضات الكامنة في قلب الرأسمالية.

إن المنطق الذي يعمل تراكم رأس المال في إطاره، يتناقض مع المصالح الإجتماعية الأساسية لمعظم البشر على مستويات ثلاثة:

أولاً، يتناقض إخضاع العمال لمقتضيات الربحية مع طموح البشر ليكونوا سادة مصيرهم. ولقد أجبر العمال والشعوب، عبر نضالاتهم، الرأسمالية على التكيف، ولو جزئياً مع منطق مصالحهم الإجتماعية، حيث فرضت هذه النضالات زيادات في أجر العمل، فردياً وجماعياً، بالتوازي مع الزيادة في الإنتاج. كما ان هذه النضالات سعت إلى توظيف المبادىء الديمقراطية من أجل توسيع نطاق عملها كي تشمل مجالات اجتماعية، لم تكن الديمقراطية السياسية، في الأصل، معنية بها. فالإصلاح الديمقراطي والإجتماعي ليس بالضرورة الناتج الطبقي لفعل التوسع الرأسمالي، بل على العكس، فهو مفروض ضد منطق هذا التوسع. وهذه الإصلاحات، في التحليل النهائي، غير قادرة على حسم تناقضات الرأسمالية مرة وإلى الأبد، بل إنها تؤدي إلى احتدام التناقض مع كل مرحلة جديدة. إن الشعوب تطمح، الآن، إلى أكثر من تحسين شروط العمل المادية، واحترام حقوق الإنسان، إنها تريد، ببساطة، أن تكون سادة مجتمعاتها، أي بكلمات أخرى أن تحرر نفسها من الإغتراب الإقتصادي الأساسي، الذي تخضع له. ومع ذلك فبدون هذا الإغتراب، لن تستطيع الرأسمالية أن تقوم بوظيفتها. إن معاييرها ومرجعياتها، مثل العقلانية الإقتصادية، تكتسب تحققها النظري والعملي، فقط، إذا كان المجتمع مغترباً اقتصادياً (بالمعنى الذي أعطاه ماركس لمفهوم الإغتراب).

ثانياً، تتعارض قواعد الحساب العقلاني الإقتصادي الرأسمالية المحدد بفترة قصيرة (فمن المستحيل

تخيل اختيارات لفترة تزيد عن ١٥-٣٠ سنة) مع مقتضيات ضمان مستقبل الحياة على الكرة الأرضية. وسوف يبقى هذا التناقض، بطبيعته، بلا حل داخل إطار المنطق الذي يميز الرأسمالية كنظام تاريخي. فليست هناك طريقة «خارجية لاستبطان التكاليف» في مواجهة هذا التحدي. حيث ان نمو قوى الإنتاج (التي في الوقت نفسه القوى المدمرة للبيئة) هو معيار نجاح الرأسمالية. وهذا التحدي يكتسب الآن أبعاداً لا يمكن مقارنتها بما كانت عليه في الماضي.

ثالثاً، هنالك، أيضاً، ذلك الاستقطاب المتنامي في حدته بين مراكز الرأسمالية الغنية وأطرافها البائسة. وهذا الإستقطاب ليس نتاج شروط وظروف خاصة بمناطق العالم المختلفة، كما تصوره الأيديولوجيات السائدة، ولكنه نتاج المنطق الخاص للرأسمالية الذي يعمل على أساس عولمة رأس المال وسوق المنتجات، وتجزئة أسواق العمل، التي تظل حبيسة أطر الدول السياسية القائمة. وقد بدأ هذا الاستقطاب مع ظهور المركنتيلية (١٥٠٠-١٨٠٠) التي قامت بتحطيم أشكال سابقة من الاعتماد الدولي المتبادل، وأقامت نظاماً تراتبياً جديداً يخدم تراكم رأس المال في المراكز المركنتيلية الصاعدة. وقد اكتسب هذا الاستقطاب أبعاداً مأساوية في القرن التاسع عشر، بعد تصنيع هذه المراكز.

والسؤال الذي ينبغي أن نسأله اليوم هو: هل يساعد دخول بعض الأطراف مرحلة التصنيع بقدرة تنافسية عالية على تخفيف حدة ظاهرة الإستقطاب هذه، أم أن ما أسمّيه أنا «الإحتكارات الخمسة»: (السيطرة على التكنولوجيا، والنظم المالية، والمصادر الطبيعية، ووسائل الإتصال والإعلام، وأسلحة الدمار الشامل) من شأنه أن يضفي على قانون القيمة المعولمة قوة استقطاب متزايدة؟

إن هذا التناقض الثالث هو الذي أثار، حتى الآن، أكبر ردود فعل سياسية ضد التوسع الرأسمالي. فكل الثورات الإشتراكية حتى اليوم بدأت كحركات تمرد وسط الشعوب التي وقعت ضحية لعملية الإستقطاب الرأسمالي العالمي هذه.

-١-

لا بد للخطاب الأيديولوجي السائد أن يتجاهل، من حيث المبدأ، التناقضات الخاصة للرأسمالية، تلك التي لا تجد حلاً إلاَّ إذا وضع منطق النظام ذاته في دائرة التساؤل. فالتعرُّف على هذه التناقضات يؤدي إلى تعطيل قدرة هذا الخطاب على أداء وظيفته في إعادة إنتاج النظام، حيث يصبح ذلك التعرف معادلاً للتعرف على الطبيعة التاريخية للرأسمالية - أي كذب الإدعاء بأبدية الرأسمالية.

تلجأ الأيديولوجيات السلطوية، دائماً، إلى استخدام منظومة قيم عَبرَ تاريخية، وتجاهل أي معايير للحكم على الظواهر في إطارها التاريخي. وبعض تجليات هذه الأيديولوجية تتحدث بسذاجة تبعث على الدهشة، كما في حالة «فرانسيس فوكوياما» ومقولته عن «نهاية التاريخ»، على سبيل المثال. ففوكوياما لا يرى أي شيء باعث على الضحك في أقوال على غرار: «لقد وصلنا إلى النقطة الأخيرة من تطوّر الفكر الإنساني»، أو: «إن الديمقراطية الغربية الليبرالية هي الشكل النهائي لنظام الحكم». و«فوكوياما» الذي يعلن نفسه «هيجلياً»، يتناسى أن هيجل العظيم نفسه كان مخطئاً عندما قرر ذات يوم أن الدولة البروسية هي الشكل النهائي للتطور السياسي.

إنّ «فوكوياما» يقرر، دون إلقاء نظرة – حتى ولو خاطفة – على واقع هذا العالم أنه لا توجد أية تناقضات جوهرية لا يمكن حلها في سياق الليبرالية الحديثة. وهذه العنجهية هي التي تجعل مستشار الإدارة الأمريكية هذا يظن أنّ فكرة «نهاية التاريخ»، التي يقول بها، فكرة جديدة مبتكرة، بينما هي، في الواقع، قديمة قدم التاريخ نفسه. فالأيديولوجيات السائدة هي بالضرورة، أيديولوجيات محافظة: فإعادة إنتاج المجتمع تتطلّب أن يرى النظام نفسه أبدياً. وجميع الأيديولوجيات المهيمنة تشترك في هذا الأمر. إنّ أيديولوجيات رابطة الدم في مجتمعات المرحلة الأولى (التي أسمّيها مشاعية)، وأيديولوجيات رابطة الدين في المجتمعات الخراجية (المرحلة الثانية) هي، أيضاً وبالتحديد، أيديولوجيات مبنية على فكرة نهاية التاريخ. أليس كل دين، في تصوره عن نفسه، هو الإجابة الحاسمة والنهائية؟ إنّ فكرة نهاية التاريخ، وقد أخذت شرعيتها من دين سابق، تبحث اليوم – في العالم الرأسمالي – عن مصدر شرعيتها في الفعالية الإقتصادية (التي هي «السوق» باللغة المبتذلة الشائعة في كل أيديولوجية مسيطرة).

لكن «فوكوياما»، مثله مثل الكثيرين من مروّجي الخطاب الأيديولوجي السائد الآن، لا يدرك أن انتقال مصدر المشروعية من مجال العقيدة إلى المجال الإقتصادي هو في ذاته انعكاس لتحول آخر، هو التحول من نظام الدولة الخراجي السابق إلى النظام الرأسمالي، وظهور الإغتراب الإقتصادي «الإقتصاد يحكم كل شيء» وقد حلّ محلّ الإغتراب الديني «الدين يحكم كل شيء».

مرة ثانية، وبسذاجة مدهشة، «يكتشف» «فوكوياما» الإغتراب الإقتصادي، الذي يعتقد أنه صفة جوهرية للماركسية (وهو هنا يعتمد على الصيغة المبتذلة للماركسية التي تعرفها وتقدمها وسائل الإعلام على غرار صحيفة وول ستريت جورنال). إلا أن ملاحظته للإغتراب الإقتصادي هذه لا تؤدي به إلى التساؤل عمّا إذا كان هذا الأمر يشير إلى شيء جوهري في طبيعة الأيديولوجية الرأسمالية السائدة، وهو انها قائمة بالتحديد على الإغتراب الإقتصادي.

إنّ الخطوة الأولى في أي تفكير علمي، هي التشكك في المنظور الذي تنظر به الأنظمة الإجتماعية لذواتها، وعدم الاقتناع بالتفسير الذي يقدمه مجتمع معين عن نفسه، اعتماداً على عوامل محددة (تفسير المجتمع المشاعي لنفسه اعتماداً على روابط الدم، أو المجتمع الخراجي اعتماداً على الدين، أو المجتمع الحديث اعتماداً على قوانين السوق)، والبحث عن الأسباب التي تنتج هذه النظرات المغترِبة المتعاقبة.

يستمدّ الخطاب المحافظ السائد أقصى قوة له لدى نجاحه في عملية الدمج التلفيقي لمجموعة من القيم، يتظاهر بأنها تنتمي للحداثة وتحميها أيضاً. وهذا المزيج التلفيقي عادة ما يُقذف إليه بعناصر شتى: مبادىء التنظيم السياسي (الشرعية، الدولة، حقوق الإنسان، الديمقراطية)، والمبادىء الاجتماعية (الحرية، المساواة، الفردية)، ومبادىء التنظيم الإقتصادي (الملكية الخاصة، السوق الحرّة).

إنّ عملية المزج هذه تسمح للمرء أن يفترض أن هذه القيم تشكل كلاً لا يتجزأ ينبعث من ذات العملية. وهو بذلك يربط الرأسمالية والديمقراطية، مثلاً، كما لو أن هذا أمر طبيعي. لكن التاريخ يشير إلى العكس: إنّ التقدم الديمقراطي أمر مكتسب وليس نتاجاً طبيعياً تلقائياً للتوسع الرأسمالي. والتحليل النقدي هو الذي يسمح لنا بتحديد المضمون التاريخي الحقيقي للقيم موضع البحث –

الديمقراطية مثلاً - وبالتالي أبعادها وتناقضاتها وأيضاً وسائل تقدمها.

-٢-

لا بد، إذن، من تجاوز الرأسمالية، وإلاّ فقد تصبح فعلاً نهاية التاريخ، بمعنى نهاية تاريخ البشرية والكرة الأرضية عبر تدميرهما. ولكن التاريخ قد يثبت أنّ المرحلة الرأسمالية، مقارنة بالمراحل التي استغرقتها الأنظمة السابقة (آلاف السنين) لتنتشر قبل أن تستنفد إمكانياتها التاريخية، لن تتجاوز كونها فاصلة قصيرة في هذا التاريخ، تم خلالها إنجاز الأعمال الأولية للتراكم، لتمهد الطريق أمام نظام إجتماعي بديل يتميز بعقلانية راقية غير مغتربة، قائمة على إنسانية كوكبية أصيلة. بكلمات أخرى، فإن الرأسمالية، في حقيقة الأمر، قد استنفدت إمكانياتها الإيجابية التاريخية مبكراً جداً، وتوقفت عن أن تكون الوسيلة التي يشق التقدم طريقهُ بواسطتها، على الرغم من المقولات الأيديولوجية السائدة التي تضفي المشروعية على الرأسمالية، على أساس القول بالدور التقدمي الذي تلعبه آليات السوق. إنّ هذه الآليات نفسها هي العقبة الأساسية في سبيل استمرار التقدم، الذي لم يعد الآن ذلك الناتج الذي يرتبط تلقائياً بتوسع رأس المال، بل على العكس حيث ترتبط شروط تحقق التقدم بمعايير تتناقض مع منطق الرأسمالية في سماته الثلاث (الإغتراب الإقتصادي، والتدمير البيئي، والإستقطاب العالمي).

ولعلّ هذا هو السبب في أنّ تاريخ الرأسمالية، ومنذ بدايتها، يتكون من حركات متباينة متلاحقة، بعضها يتسم بسيادة قوانين التوسع الرأسمالي، بشكل شبه مطلق، حتى تجيء مرحلة متباينة أخرى تفرض أشكالاً أقل تدميراً من توسع رأس المال، وذلك بسبب تدخل القوى الإجتماعية ذات المنطق المضاد لمنطق الرأسمالية. وينتمي القرن التاسع عشر إلى حقبة من التوسع الرأسمالي المدمر والمتوحش تميزت بتوسع ظاهرة الاستعمار والبلترة. لكن، وعلى الرغم من الترنم بعظمة رأس المال، فإن عنف التناقضات الحقيقية للنظام كان يدفع التاريخ الحقيقي، ليس إلى نهايته كما كانت البيانات المزهوة لـ «العصر الجميل» تتباهى، ولكن إلى حروب عالمية، وثورات اشتراكية، وتمردات الشعوب المستعمرة.

إنّ الليبرالية المنتصرة، بعد إعادة تأسيسها في أوروبا، إثر الحرب العالمية الأولى، وبعد بتر روسيا السوفيتية عنها، أثارت الفوضى ومهدت الطريق للإستجابة الزائفة الإجرامية التي قدمتها الفاشية بعد ذلك. فلا يجب أن ننسى أن مرحلة التوسع والإنتشار «المتحضّر» للرأسمالية بدأت، أساساً، منذ عام ١٩٤٥، بعد هزيمة الفاشية، وبالتفاعل مع ثلاثة حلول وسط تاريخية (السوفييتية، والإشتراكية الديمقراطية، وحركة التحرر الوطني). ولم يحدث أن قامت أي من هذه القوى الثلاث بإحداث قطيعة كاملة مع منطق الرأسمالية (بما في ذلك التجربة السوفيتية التي نجمت عن الثورة الروسية، على الرغم من الوعي الزائف للذات الذي نتج عن هذه التجربة). ولكنها جميعاً فرضت شروطاً وضعت، بدورها، حدوداً على تفاقم التناقضات الناتجة عن الإغتراب الإقتصادي والإستقطاب على صعيد عالمي. بيد أن فعالية هذه الحلول الوسط الثلاثة، التي توزعت بين منطق الرأسمالية الخالص، من جانب، ومنطق تلبية المصالح الإجتماعية المتناقضة مع منطق الرأسمالية، على الجانب الآخر، قد تآكلت تدريجياً، ثم تهاوت بأفول الأنظمة التي استمدت هذه الصيغ التوفيقية الشرعية منها.

إنّ العودة إلى خطاب الليبرالية المتغطرس، وإعلان «نهاية التاريخ» مرة أخرى، هما، في حدّ ذاتهما، تكرار مأساويّ لمشهد من مشاهد دراما التاريخ المتتابعة، مشهد يمهد، مرة أخرى، لسيطرة السوق سيطرة مطلقة. ولنتأمل الآن، بعد مرور أقل من عقد على هذا الإعلان المدوي، حصاد المشهد: فراغٌ أيديولوجي، وفوضى سياسية، وتناقضات متفاقمة، تتجلى في احتدام الفقر والإستقطاب على الصعيدين المحلي والعالمي.

الشعوب – ضحية كل هذا – سيكون لها رد فعل بالتأكيد، بل إنها تمارس التصدي في كل لحظة، ولكن السؤال يبقى: أي منطق ستطوره حركات التصدي هذه في مواجهة منطق رأس المال؟ وما نوع الحلول الوسط التاريخية التي ستفرضها عليه؟ وفي أقصى الفرضيات الراديكالية، ما هي الأنظمة التي ستُستبدل بالرأسمالية؟

وبسبب الإفتقار إلى تجديد الإستجابة للعناصر الجديدة للتحديات الرأسمالية الدائمة، فإن الإستراتيجيات التي دارت حركات التعبئة الشعبية في إطارها في الفترة السابقة (الإشتراكية والبناء الوطني) قد فقدت مصداقيتها في الظروف الجديدة. وثمة مقولات جديدة ظهرت، بالفعل، حتى تملأ الفراغ الناجم عن فقدان مصداقية الإستراتيجيات القديمة، منها مقولة الديمقراطية التي ترتبط بخطاب يدور حول أشكال مختلفة من التضامن الجماعي غير الطبقية والوطنية (إثنية، ودينية أحياناً). وتكتسب هذه المقولات مشروعيتها من مبدأ «حق الإختلاف»، وأحياناً من مقولات تتعلق بالوعي البيئي، أو مقولة الخصوصية الثقافية، والدينية بشكل خاص.

-٢-

إن القول بأن الاختلافات الثقافية ليست فقط واقعية ومهمة، ولكن جوهرية (بمعنى أنها تخفض إلى الصفر القاسم المشترك عبر الثقافي الذي يسمح لنا بالتحدث عن تاريخ البشرية بشكل عام)، وبأن هذه الاختلافات أبدية وراسخة (بمعنى أنها عبر تاريخية)، ليس قولاً جديداً، بل على العكس، فهذا القول الشائع هو أساس التعصب في كل الأزمنة. فالعقائد الدينية تقوم، من حيث المبدأ، على فكرة «نهاية التاريخ»، باعتبارها الإجابة الحاسمة والنهائية. لذلك يمكن القول بأن التقدم في التفكير النقدي الإجتماعي والتاريخي، والتقدم العلمي، وبناء علوم المجتمع، يتحقق من خلال الكفاح المنهجي ضد التعصب القائل بالثبات الثقافي. والتحدي الحقيقي ليس أن نثبت، مرة أخرى، تعارض هذه النظرة الثبوتية مع التاريخ الحقيقي، بل أن نتعرف على الأسباب التي تعطي لهذه الفكرة العبثية اليوم قوة الإقناع الكبيرة هذه، ثم بعد ذلك فهم النتائج السياسية لتوظيف هذه الفكرة.

والإجابة على السؤال المطروح هنا تتطلب نظرية عامة للثقافة قائمة على مفاهيم متماسكة، كما تتطلب ربط هذه النظرية للثقافة بالأوجه الأخرى للتحليل الإجتماعي، إذ تؤثر المجالات المختلفة للواقع الإجتماعي (الإقتصاد، السياسة، الثقافة... إلخ) على بعضها البعض بشكل جدلي. ولكن نظريات الخصوصية الثقافية مخيبة، دوماً، للآمال، لأنها قائمة على التحيز القائل بأن الاختلاف هو العنصر الحاسم، بينما التشابهات هي نتيجة للمصادفة المحضة. وهي تحدد برنامج أبحاثها على أساس هذه الفرضية المسبقة، على الرغم من أن الكثير من أوجه الإختلاف التي تعتمد عليها مثل هذه

النظريات لا تصمد أمام أي تحليل عميق للظواهر الإجتماعية.

ولنأخذ مقولة «هنتنجتون» عن «صدام الحضارات» مثالاً. يقول «هنتنجتون» إن للإختلاف الثقافي طابعاً «جوهرياً» لأنه : «يحدد العلاقات بين البشر والإله، وبينهم وبين الطبيعة والسلطة». وكل ما يؤدي إليه مثل هذا «الإكتشاف» هو إغلاق الأبواب المفتوحة، واختزال الثقافة واعتبارها مرادفاً للعقيدة الدينية، وافتراض أن كل ثقافة بالضرورة تطور مفاهيمها الخاصة للعلاقات موضوع البحث بطريقة جد مختلفة عن الثقافات الأخرى. ولكن التاريخ الفعلي للبشر يبين أن المفاهيم الدينية تتمتع بدرجة عالية من المرونة، أكثر بكثير مما يُفترض. فقد اندرجت العقائد الدينية نفسها داخل أنظمة أيديولوجية يتشابه بعضها ويتباين البعض الآخر طبقاً لظروف مستقلة عن المفاهيم الثقافية ذاتها.

لقد فسّر دعاة النزعة الثقافوية السيئون - هل يوجد دعاة خيّرون؟- التخلف الصيني بالأمس، وتطوره المتسارع اليوم بالكونفوشيوسية ذاتها. والعالم الإسلامي الذي بدا لكثير من المؤرخين في القرن العاشر، ليس فقط أكثر بهاءً، ولكن أيضاً أكثر قدرة على التقدم من أوروبا المسيحية أثناء الفترة نفسها، كيف يمكن تفسير انقلاب الأوضاع فيه؟ هل هو الدين (أو بدقة أكثر تفسيره الإجتماعي)، أم شيء آخر، أم كلاهما معاً؟ وكيف تتفاعل هذه العناصر المختلفة للواقع مع بعضها؟ وما هو العنصر الفاعل المحرك لباقي العناصر؟ أسئلة كثيرة لا تبالي بها النزعة الثقافوية حتى في صيغها الأكثر انضباطاً من الصيغة التي يقدمها «هنتنجتون»، وهي بالمناسبة صيغة شديدة الإبتذال: الثقافات هي الثقافات، وكل ثقافة منها تتسم بالخصوصية والإختلاف، انتهى.

ولكن أي الثقافات نتكلم عنها؟ هل هي تلك التي يحددها الفضاء الديني، أم فضاء اللغة، أم فضاء الدولة الوطنية، أم فضاء الأقاليم المتجانسة إقتصادياً، أم الأنظمة السياسية؟ لقد اختار هنتنجتون بوضوح «الدين» كأساس للمجموعات السبع التي يحددها: غربية (كاثوليكية وبروتستانتية)، المسلمون، أتباع كونفوشيوس (مع أن الكونفوشيوسية ليست ديناً)، اليابان (ويبدو أنه لا يعرف كيف يميّز بين الكونفوشيوسية والشنتوية!)، الهندوس، البوذيون، والمسيحيون الأرثوذكس. يبدو واضحاً إن التبويب الذي يقدمه «هنتنجتون» يلائم الاعتبارات السياسية في عالم اليوم. وهذا هو السبب، بلا شك، الذي جعله يفصل اليابانيين عن اتباع كونفوشيوس الآخرين، والمسيحيين الأرثوذكس عن الغربيين (لأن الإستراتيجية الأمريكية التي يعمل «هنتنجتون» في خدمتها ترى قضية اندماج روسيا في أوروبا كابوساً حقيقياً)، ويتجاهل وجود الأفارقة، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو وثنيين، مع أن لديهم خصوصياتهم (هذا السهو يعكس اللامبالاة العلمية والتحيز العنصري السافر الذي أعماه عن وجودهم)، ويتجاهل حتى سكان أمريكا اللاتينية (وبما أنهم مسيحيون، فهل هم غربيون كالغرب؟ إذن، لماذا هم متخلفون؟).

ومن الصعب بمكان أن يستعرض المرء قائمة التصنيفات السخيفة في هذا العمل الرديء الذي يعتمد على القص واللصق، والذي ينبغي التعامل معه كخطاب مركزي أوروبي من الدرجة الثالثة. «فهنتنجتون» يبذل جهداً جهيداً للوصول إلى الإكتشاف العجيب بأن ستاً من المجموعات السبع في تصنيفه تجهل القيم الغربية، والتي يدرج «هنتنجتون» في إطارها خليطاً من القيم المتباينة، بعضها

يرتبط بالرأسمالية (السوق)، والبعض الآخر يرتبط بالديمقراطية. لكن هل السوق أسوأ في اليابان غير الغربية عن ما هي عليه في أمريكا اللاتينية المسيحية، أو في المناطق المسيحية جنوب الصحراء في أفريقيا؟ ألا يعلم الجميع أن آليات السوق وممارسة الديمقراطية ظاهرتان حديثتان في الغرب نفسه؟ هل تجد المسيحية في العصور الوسطى نفسها في هذه القيم المسماة بالغربية؟

لا شك أن الأيديولوجيات - وخاصة الدينية منها - ظواهر إجتماعية هامة، لكن هذا القول ليس أكثر من قول بديهي. فالصعوبة الحقيقية تكمن في تناول وظائفها داخل مرحلة تاريخية محددة (المرحلة التي أسميها «خراجية» وهي التي تسبق الرأسمالية) وفي اكتشاف الوظائف المتشابهة - فيما وراء الخصوصية - لهذه الأيديولوجيات داخل هذا الإطار التاريخي. إنّ الفضاءات الثقافية القديمة (الخراجية)، المحددة ضمن إطار المرحلة هذا، لم تختف «تماماً» بنهاية تلك المرحلة، لكنها خضعت لتحولات داخلية عميقة بفعل الرأسمالية الحديثة (التي يسميها هنتنجتون خطأ «الثقافة الغربية»). وأنا مقتنع بأن سيادة الثقافة الرأسمالية (وليس الغربية) هي التي أفرغت الثقافات القديمة الخراجية من محتواها. فالثقافة الرأسمالية الحديثة حلت محل الثقافات القديمة (بما فيها مسيحية القرون الوسطى في أوروبا وأمريكا الشمالية والكونفوشيوسية في اليابان) في بلدان المركز التي اتخذت الرأسمالية فيها أشكالاً مركزية متطورة. إلاّ أن انتشار الرأسمالية في مناطق الأطراف لم ينجح تماماً في إلغاء أثر الثقافات القديمة، أو في توظيفها توظيفاً شاملاً على غرار ما تم في المراكز. وهذا الإختلاف لا يعود إلى خصوصيات ثقافية محددة (قدرة الثقافات «غير الغربية» على الصمود) بقدر ما يعود إلى أشكال التوسع الرأسمالي الذي أنتج تفرقة أساسية جديدة بين مراكز المنظومة الرأسمالية وأطرافها.

كشفت الرأسمالية، في توسعها العالمي، عن تناقض شديد بين قولها بالعالمية، وبين الإستقطاب الذي تنتجه في الواقع المادي. وقد أدى التناقض إلى إفراغ القيم التي تتحدث الرأسمالية الحديثة عنها باسم العالمية (الفردية، الديمقراطية، الحرية، المساواة، العلمانية، حكم القانون، إلخ) من أي مضمون حقيقي، حتى بدت هذه القيم لضحايا النظام كأنها هي أكاذيب، أو قيم خاصة «بالغرب» فقط. هذا التناقض، هو تناقض دائم، وفي كل مرحلة تتعمق فيها العولمة، بما فيها المرحلة التي نعيشها، فإن هذا التناقض يكشف عن وجهه العنيف سافراً. آنذاك، يكتشف النظام والفضل للبراجماتية التي تميزه - الوسائل التي تسوس هذا التناقض. فيكفي أن يقبل كل طرف نظرية «الإختلاف»، بمعنى أن يتوقف المضطهد عن المطالبة بالديمقراطية والفردية والحرية والمساواة، ويقنع بالقيم «المناسبة» التي هي عادة على العكس تماماً، ثم يتقبل مكانته التابعة، ويسمح للتوسع الرأسمالي بالإنتشار، دون التصدي للاستقطاب المتنامي له، حتى يتنامى هذا الاستقطاب أكثر وبلا أية عقبات جادة في طريقه.

إن الإستعمار والنزعة الثقافوية رفيقا فراش منسجمان. فالإستعمار يعبر عن نفسه في الثقة المتغطرسة بأن «الغرب» قد وصل إلى نهاية التاريخ، وأن الصيغ التي ابتكرها لإدارة الاقتصاد (الملكية الخاصة، السوق) والحياة السياسية (الديمقراطية) والمجتمع (الحرية الفردية) نهائية وغير قابلة للتجاوز. وهو لا يرى التناقضات الحقيقية التي يمكن ملاحظتها في كل مكان، وعندما يراها

فإنه ينسبها إلى فعل القوى «غير العقلانية» التي ترفض عبثاً الخضوع للعقلانية الرأسمالية. وفي هذا السياق يصبح الخيار أمام كل الشعوب الأخرى هو: إما قبول القيم الغربية بشكلها المتحقق في الرأسمالية القائمة، أو الإنعزال داخل الخصوصيات الثقافية الموروثة. أي أن الخطاب الاستعماري هو الذي يحدد شروط الخيار بحيث يضمن لنفسه الفوز في جميع الأحوال، طالما أن انعزال الشعوب غير الغربية داخل خصوصياتها لن يمكنها من مواجهة تحدي العصر. والرهان في هذا الصراع ليس بالرهان الحقيقي: فالغرب سيفوز دوماً بينما يخسر الآخرون دائماً. وهذا هو السبب ليس في التسامح الغربي مع الخطاب الثقافوي فحسب، بل في تشجيعه أيضاً، فهو يشكّل، فقط، تهديداً للضحايا.

وبالتعارض مع اللحنين المتلازمين في الخطاب الأسطوري حول «نهاية التاريخ» و«صدام الثقافات»، فإن التحليل النقدي يسعى لتحديد الرهانات والتحديات الحقيقية: إن الرأسمالية، ملغزة بتناقضات لا يمكن تجاوزها بمنطقها الداخلي الخاص، ولهذا فإنها تظل، وبرغم كل شيء، مجرد مرحلة في التاريخ. أما الصياغات المختلفة التي تطرحها الرأسمالية لمنظومة معينة من القيم فالغرض منها، في التحليل النهائي، هو ترحيل التساؤلات وثيقة الصلة بحدود هذه الرأسمالية وتناقضاتها.

إنّ الخطاب الغربي المعتد بنفسه، يتجاهل عمداً أي حديث عن التناقضات الكامنة في قلب الرأسمالية. أما خطاب دعاة النزعة الثقافوية من ضحايا هذا التناقض فإنه لا ينتبه، أيضاً، لهذه التناقضات، حيث ينقل الصراع خارج ميدان الرهانات الحقيقية، ويستسلم للعدو بحثاً عن ملجأ في فضاء ثقافي متخيل. ماذا يهم، إذن، لو تمكنت القوى الإسلامية من تدعيم سيطرتها على مجتمع محلي محدد، إذا كانت قوانين النظام الإقتصادي العالمي التراتبية تبقي على المجتمعات الإسلامية حبيسة مرحلة «كومبرادورية البازار»؟

إنّ النزعة الثقافوية المنتشرة اليوم، مثلها مثل الفاشية بالأمس، تقوم على مجموعة من الأكاذيب: إنها في الحقيقة أداة لإدارة الأزمة الرأسمالية على الرغم من تظاهرها بأنها الحل. إن النظر إلى الأمام، وليس إلى الخلف أو تحت الأقدام، يقودنا إلى مواجهة الأسئلة التي تسعى الرأسمالية إلى ترحيلها بسؤالين متساوقين: كيف نقاوم الإغتراب الإقتصادي وإهدار الموارد والإستقطاب العالمي، وكيف نوفر الشروط التي تسمح بتقدم القيم الإنسانية العالمية فيما وراء التشكيلات التي أقامتها الرأسمالية التاريخية؟

وفي الوقت ذاته، فإن نقد الموروث الثقافي، كل الموروث الثقافي، يفرض دائماً نفسه. ففكرة تحديث أوروبا لم تكن ممكنة دون النقد الذي أخضع له الأوروبيون دينهم وماضيهم. كما ان النهضة الصينية الحديثة لم تكن ممكنة دون نقد الماضي، خاصة الفكر الكونفوشيوسي، وهي المهمة التي كرست الماوية نفسها لها؟ بعد ذلك اندمج الموروث الثقافي بالتأكيد - المسيحي في حالة أوروبا والكونفوشيوسي في حالة الصين - داخل الثقافة الجديدة، ولكن بعد التحول الراديكالي الذي خضعت له هذه الثقافة من خلال النقد الثوري للماضي.

من ناحية أخرى، نرى في العالم الإسلامي، الرفض العنيد لأي نقد للماضي، مصحوباً - ليس بالمصادفة بالتأكيد -، بالتدهور المستمر لمكانة هذه البلدان داخل النظام العالمي التراتبي.

-٤-

والآن، وبعد استعراض سمات الوضع الراهن، يمكن أن ننتقل إلى مناقشة احتمالات تطور هذا الواقع. ثمة منهج شائع في إلقاء الضوء على هذه الإحتمالات، وهو منهج السيناريوهات الذي يقوم بحصر القوى الفاعلة في الميدان (الإقتصادية، السياسية، أو الكتل الأيديولوجية ذات المصلحة)، متخيلاً أهدافاً متسقة مع طبيعة هذه القوى، ثم يفترض إنطلاق مبادرة من قبل واحدة من هذه القوى، متتبعاً الأفعال وردود الأفعال المختلفة لكل من القوى الأخرى المختلفة. وتسمح هذه الطريقة بفهم العناصر الضمنية في فرضيات النموذج، وذلك تمرين مفيد بلا شك. لكن هذا المنهج يسمح للباحث بدرجة عالية من الحرية في تحديد المجموعات محل التناول، ولهذا فإنه محدود الفائدة في التكهن بالعثرات والتحولات التي تنتج بفعل الصراعات المختلفة، والتي تحدد في النهاية خريطة القوى الفاعلة وأهدافها ونتائجها. لذا فإنني أفضل طريقة تبدو أقل انضباطاً، وإن كانت قادرة على الإستفادة من «دروس التاريخ» والتركيب الحدسي بشكل أفضل من ذلك الذي تسمح به الطريقة التي تعتمد على منهج السيناريوهات السابق ذكره.

والتحليل الذي أقترحه يعتمد على ثلاث مراحل متتابعة:

١ – تحديد الأهداف الإستراتيجية للقوى السائدة في البُنى المختلفة، وتضافرها مع المرحلة الحالية خاصة، والوسائل المستخدمة لتحقيق هذه الأهداف.

٢ – تحليل احتمالات ردود فعل القوى الشعبية المختلفة والضحايا المحتملين لهذه الإستراتيجيات السائدة، انطلاقاً من فهم هذه القوى للتحديات، وتداخلها، والتناقضات والصراعات التي تثيرها، وما يترتب على ذلك من احتمال تحالف قوى مختلفة تتناقض مع القوى المهيمنة، واستبعاد تحالفات أخرى.

٣ – فتح نقاش حول ماهية الإستراتيجيات الشعبية القادرة على معارضة النظام بفعالية، مع تحديد الأهداف المرحلية والقدرات التي يجب تعبئتها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة.

إن التآكل التدريجي للحلول الوسط التي صاحبت التوسع الرأسمالي فترة ما بعد الحرب العالمية، فتح مرحلة جديدة، يحاول رأس المال فيها، متحرراً من أية ضغوط، إخضاع الجميع لمشروع يدير العالم كله بالإتساق مع المنطق الأحادي لمصالحه المالية

وقد قادتني هذه الفرضية الأولى إلى التوصل، في بحث سابق، إلى أن الهدفين الجديدين لإستراتيجية القوة المسيطرة هما: تعميق العولمة الإقتصادية، وتدمير قدرة الدول والقوميات والشعوب على المقاومة السياسية. إن «إدارة العالم كسوق» ينطوي على أقصى تجزئة للقوى السياسية، أو بكلمات أخرى، التدمير الفعلي لقوى الدولة، من خلال نقدها بلا هوادة وعلى كافة الأصعدة، بهدف إضفاء المشروعية على الممارسات التفتيتية المقصودة. ولذلك نرى القوى الاستعمارية تسعى إلى تفجير الدولة الوطنية لصالح جماعات تحت أو فوق قومية (عرقية، دينية، أو أي شيء آخر). فالوضع الأمثل بالنسبة للإستعمار هو وضع تتلاشى سلطات جميع الدول فيه حتى تنفرد الولايات المتحدة، وقد أصبحت الشرطي العالمي الوحيد، بالتحكم عالمياً في السياسة، بينما تنحصر سلطات القوى الأخرى في أعمال متواضعة تخص إدارة السوق يوماً بيوم. وأنا أزعم أن هذه العملية لا تمارس في

أطراف المنظومة الرأسمالية فقط، بل في أوروبا أيضاً. فتصميم مشروع الإتحاد الأوروبي ذاته يندرج في إطار هذه الرؤية، فهو لا يعدو كونه إدارة مشتركة لسوق مندمجة لا أكثر. هذا في الوقت الذي تستمر فيه المساعي إلى تجزئة قصوى للدول الأوروبية الواقعة خارج حدود هذا الاتحاد مباشرة (يوغسلافيا، الاتحاد السوفيتي، وروسيا نفسها). أما شعارات «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» فهي تستخدم بشكل انتقائي من أجل إضفاء المشروعية على عملية التفتيت والتجزئة هذه، بما يفرغها من مضامينها الحقيقية. وفي هذا الإطار يكتسب الثناء على الخصوصية والإختلاف أهمية خاصة، حيث يمهد الطريق للتعبئة الأيديولوجية حول أهداف تحت - قومية (إثنية)، أو فوق - قومية (ثقافوية)، وهذه التعبئة هي التي تؤدي بدورها إلى ظهور أشكال عقيمة من العصبيات العرقية والشموليات الدينية.

في إطار هذا المنطق - وهذه الأهداف الإستراتيجية، فإن صدام الحضارات يصبح ممكناً، بل ومرغوباً فيه. وفي رأيي الخاص فإن مداخلة «هنتنجتون» في هذا الموضوع لا بد وأن تُقرأ بهذه الطريقة. فـ «هنتنجتون» لا يحدثنا باعتباره مثقفاً، وإنما يتحدث كمستشار للحكومة الأمريكية، جلّ همّه إضفاء المشروعية على استراتيجية الولايات المتحدة السياسية. وقد سبق له أن نشر نصوصاً تدعو إلى تأييد النظم الديكتاتورية في أمريكا اللاتينية تحت شعار «أولوية التنمية»، وهو الشعار الذي لم يعد رائجاً الآن، بعد أن حل شعار إدارة الأزمات بالديمقراطية محله. وها هو يخرج علينا بنص جديد يصبغ المشروعية على الوسائل المستخدمة الآن في «إدارة أزمة» الرأسمالية، عبر تصعيد الصراعات حول فكرة محورية تقول «بعدم توافق الثقافات». وهذه الفكرة، في رأيي، ليست إلا استراتيجية لتمكين الغرب من فرض ساحة الصراع التي تسمح له بتحقيق النصر، كما أشرت سابقاً.

وللأسف فإن سير الأحداث يؤكد فعالية استراتيجية العدو، على المدى القريب. لكن هل يعني ذلك الأمر صحة مقولة الصراع الثقافي «الطبيعي»؟ لقد أبديت أكثر من مرة تحفظات قوية حول هذا الموضوع. فالتأكيد القوي على «الخصوصية»، نادراً ما يكون النتاج التلقائي للشعوب المعنية، بل هو، في الأغلب، دعوة تنشأ في أوساط الطبقات الحاكمة المأزومة، أو في أوساط أقليات تسعى إلى الإستيلاء على السلطة. فالطبقات الحاكمة، التي أصبحت أكثر هشاشة في إطار عولمة النظام، هي تلك التي تلجأ صراحة إلى هذه الإستراتيجيات العرقية أو الثقافوية.

هذه هي حالة دول أوروبا الشرقية، التي أصيبت بجائحة مؤسساتية ذات أبعاد غير عادية، ولكنها، أيضاً، الحال في العديد من البلدان الإسلامية، والدول الأفريقية جنوب الصحراء، التي شطبت من قائمة المنافسة في الأسواق العالمية للمنتجات الصناعية لتحتل هامش الهامش في النظام العالمي.

وعلى العكس من ذلك، نرى المجتمعات التي تواجه تحدي العولمة بقدر من الفعالية، تعيش «خصوصيتها الثقافية» بعيداً عن العصاب، ولا تجعل منها المحور الرئيسي لتوكيد أيديولوجيتها وشرعية اختياراتها السياسية.

هذه هي الحال مع الصين - التي هي كونفوشيوسية بلا ريب - فليس لديها مشكلة في الإستعارة من الغرب، وهي أحياناً تفكر حتى فيما وراء الحدود التي فتحها الغرب. ولم يُضعف هذا قوميتها،

بل إن قوميتها في هذه الحالة لعبت دوراً إيجابياً في التصدي للقوى المهيمنة داخل النظام الرأسمالي (خاصة الولايات المتحدة). من ناحية أخرى، فإن النزعات القومية التي تغذيها طبقات تطمح إلى الوصول للسلطة، عادة ما تنحصر في مواجهة الأطراف الضعيفة الأخرى، وليس التصدي للقوى المهيمنة داخل النظام العالمي. وهذه النعرات القومية السلبية مفيدة تماماً من منظور إدارة الأزمة الرأسمالية. والمساعدات التي جرى تقديمها من قبل الاستعمار لحركات كتلك التي قادها سافمبي في أنجولا، وحكمتيار في أفغانستان، وتودجمان في يوغسلافيا السابقة، خير دليل على ذلك.

إنّ الثقافات المحلية، في خصوصيتها، وعلاقاتها مع النظام العالمي، والثقافة الرأسمالية السائدة، لا تنتظم في شكل واحد يمكن أن يسمح باستنباط نظرية عامة للثقافة كما تفترض النزعة الثقافوية، ذلك أن الأسباب الحقيقية القادرة على تفسير الإختلافات بين مناطق العالم، توجد خارج ميدان الثقافة. فلا يوجد أي صدام منهجي بين الثقافات: هناك صراعات أساسية ذات طبيعة أخرى، يتضمن بعضها جوانب ثقافية.

ولكي نحدد استراتيجية للنضال الشعبي، يجب أن نبدأ بتحليل تناقضات الرأسمالية والأشكال التي تتخذها في المرحلة المعينة التي نعيشها. وأهم ما في هذه الإستراتيجية بالتحديد، هو النضال ضد الإغتراب الإقتصادي، وتخريب مصادر الثروة، والإستقطاب العالمي. والنضال على مستويات مختلفة، محلية وقومية، في كل مكان على اتساع العالم، لا بد وأن ينتظم في إطار مترابط، تلخصه عبارة: «التفكير بأفق عالمي، والعمل على الصعيد المحلي».

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن مقتضيات التوفيق بين الواقعية - أي الفعالية المباشرة - والتصور طويل المدى (أهداف التحرر المستخلصة من تحليل التناقضات الأساسية للرأسمالية) يتطلب التحرر من المعارضات الشكلية والمجردة، التي تفترض التناقض بين «الإصلاح» (العمل على إصلاح النظام من داخله، وخاصة في بعده العالمي) و«الثورة» (التي تسعى إلى التحرر من ربق النظام الرأسمالي، والنظام العالمي الذي يعتمد في وجوده على مبادىء الرأسمالية). كذلك ينبغي البحث عن صيغ جديدة يمكن تسميتها «بالإصلاحات الراديكالية»، التي لا تحدث قطيعة كاملة مع منطق النظام في كل أبعاده، ولكنها تسمح في الوقت نفسه بدفع التحولات في اتجاه يتيح تجاوز هذا النظام تدريجياً.

-٥-

لم يكن هدف هذا المقال تحديد إستراتيجيات عامة للتحرر، فهذه الإستراتيجيات لا بد وأن تتوافق مع الشروط المحددة لبلد معين في لحظة محددة من تطوره. وكل ما أقترحه هنا، بتواضع أكثر، هو إثارة النقاش حول هذه الإستراتيجيات على ضوء أربعة من التحديات الأساسية التي تواجه الشعوب في اللحظة الراهنة:

١ - تحدي «السوق»:

ينبغي التصدي المستمر، والرفض المبدئي، لكل أشكال ما يسمى باقتصاد السوق، التي تم استبدالها بأشكال الإقتصاد المركزي البيروقراطي (الذي لم تكن له علاقة بالإشتراكية). كما ينبغي

التصدي لعملية إخضاع إعادة الإنتاج الإجتماعي لقيود السوق (كما تقترح الأيديولوجية والسياسات المسيطرة).

والغاية هي تحديد الأهداف والوسائل (التشريعية والإدارية والتنظيمية والإجتماعية والسياسية) التي تسمح بتأطير السوق ووضعه في خدمة إعادة الإنتاج الإجتماعي بما يضمن التقدم الإجتماعي (عمالة كاملة، أكبر قدر من المساواة.. إلخ). وفي داخل هذا الإطار، فإن ربط الأشكال المتعددة من الملكية - خاصة وعامة، ملكية دولة أو تعاونيات - سيكون ضرورياً، بلا شك، ولمدة طويلة قادمة.

٢ - تحدي العولمة:

ينبغي في هذا المجال الإبتعاد عن الجدل العقيم القائم على التعارض الزائف بين محاولة تحسين وضع المرء الخاص في النظام التراتبي الذي يتكون النظام العالمي منه، على جانب، وبين محاولات الخلاص من هذا النظام إلى الأبد، على الجانب الآخر؛ والتركيز على تدبر الضغوط الحقيقية الحتمية التي تفرضها العولمة اليوم على السياسات المستقلة للتطور الإجتماعي والقومي والشعبي. بكلمات أخرى يجب أن نستفيد من الهوامش التي تساعد على عكس الوضع في العلاقات الداخلية / الخارجية، ورفض التكيف الأحادي مع الضغوط الخارجية، بل محاولة إرغام النظام العالمي ان يكيف نفسه مع تطورنا الحتمي الخاص.

٣ - تحدي الديمقراطية:

ليس الهدف أن نرى في أشكال الديمقراطية البرجوازية المعاصرة (المسماة بالليبرالية) نهاية التاريخ، ولا أن نستبدلها بالممارسة الشعبوية. إنما القضية أن نعزز الديمقراطية السياسية (أساساً حقوق الإنسان، الحريات، التعددية، حكم القانون) والمعنى الملموس للحقوق الإجتماعية (حق العمل، السيطرة على صنع القرار الإقتصادي) التي تحدد قوانين تأطير السوق.

٤ - تحدي التعددية القومية والثقافية:

لا ينبغي في هذا الإطار اعتبار أي وحدة مجتمعية متجانسة (المجموعة القومية أو العرقية أو المجتمع الديني) الأساس المرجعي الوحيد لممارسة السلطة، وفي الوقت نفسه لا ينبغي تجاهل حقيقة أن اعتبارات التعددية تتطلب من السلطة الديمقراطية احترام الخصوصية والاختلافات. إن تنظيم التعايش والتفاعل في داخل أوسع فضاء سياسي ممكن، لا بد وأن يكون هدف استراتيجيات التحرر.

***

أخيراً، وكما نرى، فإن هوامش الإستقلال التي يمكن (بل ويجب) أن تستخدمها القوى الشعبية لصلحتها عديدة، كما أن إمكانية ما أسميه أنا بـ «الإصلاحات الراديكالية» متوفرة. ولكن إنجاز هذه المهام يتم اعتماداً على شروط عينية محلية (عزل المجموعات الكومبرادورية قدر الإمكان)؛ وإقليمية (النجاح في إعادة ترسيم جبهات المعركة للجنوب في صراعه مع منطق العولمة)؛ وعالمية (النجاح في عزل القوة المهيمنة - الولايات المتحدة وحلفائها الكبار).

ولا بد للنضال الشعبي أن يزيد بالتدريج من اتساع هذه الهوامش.

ترجمة: أحمد عمر شاهين

صدام المفاهيم

إدوارد سعيد

ظهر مقال صمويل هنتنجتون «صدام الحضارات؟» في صيف عام ١٩٩٣ في فصلية «فورين أفيرز» مُعلناً دخول «السياسة على نطاق العالم كله مرحلة جديدة». وما يعنيه هنتنجتون بقوله هذا هو أن الصراعات الدولية التي كانت تدور حتى الماضي القريب بين معسكرات أيديولوجية متحاربة، الأمر الذي نتج عنه انقسام العالم إلى ثلاثة عوالم: العالم الأول، والعالم الثاني، والعالم الثالث، تدخل الآن مرحلة جديدة يدور الصراع فيها بين حضارات مختلفة. وهو يفترض حتمية تصادم هذه الحضارات، حيث يقول: «سوف يتمحور الانقسام الأساسي داخل المجموعة البشرية حول العوامل الثقافية، التي ستصبح المصدر الرئيسي للصدام... إنّ صدام الحضارات هو الذي سيحتل مركز الصدارة من السياسة العالمية».

ويوضح هنتنجتون لاحقاً كيف ان هذا الصدام المتوقع سوف ينشأ بين الحضارات الغربية، من جانب، والأخرى غير الغربية، على الجانب الآخر، لينطلق بعد ذلك في استهلاك الجزء الأكبر من المقال في شرح الاختلافات الأساسية (الواقعية والمحتملة) بين ما يسميه هو الغرب من جهة، وبين الآخرين (الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية على وجه الخصوص)، من جهة أخرى. هذا ويولي هنتنجتون الإسلام اهتماماً تفصيلياً أكبر من ذلك الذي يوليه لأية حضارة أخرى، بما في ذلك حضارة الغرب.

وفي رأيي أن الكثير من الاهتمام الذي لاقاه مقال هنتنجتون هذا يجيء في المقام الأول من توقيت ظهور المقال وليس مما ورد فيه. فكما يذكر هو نفسه، كان هناك العديد من المحاولات النظرية والسياسية منذ نهاية الحرب الباردة لرسم خريطة جديدة للأوضاع الدولية الناجمة عن نهاية الحرب الباردة. ومن ضمن هذه المحاولات مقولة فرانسيس فوكوياما «نهاية التاريخ» (١٩٨٩)، ومقولة «النظام العالمي الجديد» التي ظهرت في الأيام الأخيرة من حكم الرئيس جورج بوش. ولكن اطروحات أخرى ظهرت بعد ذلك التاريخ، مثل تلك التي قال بها بول كنيدي، وكونر كروز أوبراين، وإريك هوبزباوم، وهي اطروحات تسعى إلى تفحص الأوضاع الدولية على مشارف الألفية المقبلة بشكل أكثر دقة ومسئولية، وذلك في إطار محاولة البحث عن سبل لتجنب إمكانات الصراعات المستقبلية. هذا بينما تدور الفكرة المحورية لهنتنجتون (وهي بالمناسبة فكرة تفتقر إلى أي إبداع) حول صراع وصدام مستمر، ينزلق بشكل كسول إلى ساحة سياسية أصبحت خاوية بعد النهاية غير المأسوف عليها لحرب

الأفكار والقيم التي سادت في ظل مرحلة الثنائية القطبية، التي كانت الحرب الباردة تجسيداً لها.

وعليه فإنني لا أعتقد أنه سيكون من التبسيط المخل أن نقول أن هنتنجتون يحاول في مقاله (خاصة وأن الجمهور الذي يتوجه له هنتنجتون بالأساس هو جمهور صناع السياسة الذين يعتمدون على فصليّة ألـ «فورين أفيرز» كمصدر هام لطرح الأفكار الخاصة بالسياسة الخارجية الأميركية) تقديم نسخة منقحة من مقولات الحرب الباردة مفادها أن الصراعات في عالم اليوم، والغد، ستظل صراعات أيديولوجية بالأساس، وليست إقتصادية أو إجتماعية. وإذا كان الأمر هكذا، فإن أيديولوجية واحدة (أيديولوجية الغرب) ستبقى دائماً، من وجهة نظر هنتنجتون، المحور الذي تدور حوله كافة الأمور. وهكذا، تستمر الحرب الباردة، ولكن على جبهات متعددة هذه المرة، حيث تتصارع وفقاً لمقولة هنتنجتون هذه العديد من أنظمة القيم والأفكار (مثل الإسلام والكونفوشيوسية) من أجل الصعود والسيطرة على الغرب. ولهذا فإنه من غير المستغرب أن ينهي هنتنجتون مقاله باستعراض موجز لما يمكن للغرب أن يقوم به للحفاظ على مكانته الأقوى والابقاء على خصومه المحتملين ضعفاء ومنقسمين. فوفقاً له ينبغي على الغرب: «استغلال الخلافات والصراعات بين الدول الإسلامية والكونفوشيوسية؛ ومساندة الجماعات المتعاطفة مع قيم ومصالح الغرب داخل هذه المجتمعات؛ وتدعيم المؤسسات الدولية التي تعكس وتضفي الشرعية على المصالح والقيم الغربية؛ وتسهيل ارتباط الدول غير الغربية بهذه المؤسسات»(ص ٤٩).

إن نظرية هنتنجتون تصرّ بقوّة وإلحاح على أن الحضارات غير الغربية لا بد وأن تصطدم بالغرب، وإلحاحه هذا يكتسب طبيعة عدائية وشوفينية عندما يتطرق إلى ما ينبغي على الغرب عمله لكي يظل في الصدارة، إلى الحد الذي يجبرنا على استنتاج أن جل ما يعنيه هو استمرار بل وتوسيع نطاق الحرب الباردة بوسائل جديدة، وأنه غير معني على الإطلاق بتقديم أية صيغة تتفهم الظروف الراهنة في العالم، أو تسعى لإجراء مصالحة بين الثقافات المختلفة. فصراع الحضارات هذا الذي يبشر به «هنتنجتون» ليس فقط صراعاً مستمراً، بل أن هذا «الصراع... يشكل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الصراع في العالم الحديث»، كما يقول في الصفحة الأولى من مقاله. وفي الواقع فإن هذا المقال ينبغي أن يفهم باعتباره دليلاً موجزاً، وإن كان رديء الإعداد، على الكيفية التي يتمكن بها المواطن الأميركي من المحافظة على حالة الحرب حية في ذهنه. بل أنه، أكثر من هذا، ينطلق من نقطة محددة هي ذهنية صناع القرار داخل البنتاجون والمؤسسة العسكرية، الذين فقدوا مؤقتاً مبررات بقائهم بعد نهاية الحرب الباردة، والذين يعنيهم الآن خلق مبررات جديدة لهذا الوجود. ولكن، وعلى الرغم من كل هذا، تبقى لمقولة «هنتنجتون» ميزة واحدة هي أنها تؤكد أهمية العنصر الثقافي في صياغة العلاقات بين الدول والتقاليد والشعوب المختلفة.

ولكن المحزن في مقال «صراع الحضارات» هذا هو أنه أداة مفيدة في تضخيم وتعقيد المشاكل السياسية والإقتصادية بحيث تبدو عصيّة على الحل. فمن السهل على أي إنسان أن يرى، على سبيل المثال، جدوى مقال كهذا في إذكاء نيران العداء لليابان، حيث يتحدث المقال عن الأخطار الخبيثة الخفية للثقافة اليابانية، بالطريقة المستخدمة نفسها في خطاب المتحدثين الرسميين الأمريكيين، أو كيف أنّ الشعار الممجوج عن «الخطر الأصفر» أداة صالحة للتوظيف في مناقشة المشاكل التي قد

تنجم في مواجهة دول آسيوية أخرى كالصين، أو كوريا مثلاً. هذا في الوقت الذي تساعد المقولات الواردة في مقال كهذا على نمو ممارسة عكسية في دول آسيا وأفريقيا، يتحول «الغرب» بمقتضاها إلى كيان أحادي البعد، لا يبين منه شيء غير العداء لكل ما هو غير أبيض، أو غير أوروبي، أو غير مسيحي.

ولأن هنتنجتون معني في الأساس بتقديم وصفة لإدارة الصراعات في مجال السياسة الخارجية أكثر مما هو معني بالتاريخ، أو التحليل الدقيق للتشكيلات الثقافية، فإن ما يقوله والطريقة التي يقولها بها مضللة للغاية. فهو يعتمد في الجزء الأكبر من تحليله على مصادر غير أولية مستقاة من مادة مستهلكة لا تولي أية أهمية للتقدم الذي تم إحرازه على مستوى الفهم النظري أو العيني للآليات التي تحكم مسيرة الثقافات المختلفة، أو التغيرات التي تطرأ على هذه الثقافات. وأي نظرة سريعة على الآراء التي يعتمد عليها هنتنجتون في حججه توضح على الفور أن الصحافة والمقولات الديماغوجية الشائعة هي مصدره الأساسي، وليس أي مصدر أكاديمي أو نظري. فعندما يعتمد المرء على مواد غير موثقة كتلك التي يقدمها تشارلز كراثهامر؟؟؟ وسيرجي ستانكفيتش وبرنارد لويس، فمن غير المستغرب عندئذ أن يأخذ النقاش اتجاهاً متحيزاً لصالح الصراع والتنافر بدلاً من البحث عن سبل التفاهم والتعاون بين الشعوب المختلفة. فهنتنجتون لا يعتمد في تحليله على فهم الثقافات التي يتناولها، بل يعتمد على آراء حفنة ممن كتبوا عن هذه الثقافات، يلتقطهم عمداً، لأنهم جميعاً ينقبون عن عدائية ما كامنة في قول مجتزأ لهذا الشخص أو ذاك، من المنتمين للثقافات الأخرى. وفي رأيي أن عنوان مقال هنتنجتون يفضح نواياه، فالعنوان: «صدام الحضارات» مستمد من عبارة لبرنارد لويس في مقال ظهر في مجلة أطلنتيك مَنْثْلي (وهي مجلة معتادة على نشر مقالات تتناول بالوصف ما تزعم أنه جنون ومرض وهمجية العرب والمسلمين)، في شهر سبتمبر عام ١٩٩٠، بعنوان «جذور السخط الإسلامي».

يقول برنارد لويس في المقال سالف الذكر: «يجب أن يكون واضحاً لنا الآن أننا نواجه مزاجاً عاماً وحركة تتجاوز بكثير السياسات والحكومات التي تنفذ هذه السياسات. فإن ما يحدث الآن ليس أقل من صدام بين الحضارات، إنه الاستجابة غير العقلانية، والتاريخية في الوقت نفسه، للخصومة القديمة الموجهة ضد إرثنا المسيحي - اليهودي وحاضرنا العلماني، والتوسع على مستوى العالم لهذين العنصرين. ومن الأهمية بمكان، أن نتنبه كي لا نقع بدورنا في رد فعل تاريخي، وغير عقلاني أيضاً، في مواجهة خصمنا هذا.»

وأنا لا أريد أن أستغرق طويلاً في مناقشة الجوانب المثيرة للعداوة لمعتقدات برنارد لويس، فقد سبق وان تناولت منهجه بالنقد في كتابات سابقة لي. يكفي هنا أن نلاحظ كمية التعميمات الكسولة والتشويهات غير المسئولة التي يتناول بها برنارد لويس التاريخ، حيث يقوم باختزال حضارات بأكملها إلى مقولات تبسيطية كمقولة «الحضارة غير العقلانية» أو «السخط على الحداثة». والواقع أن لا أحد عاقلاً يستطيع الآن أن يتحدث بمثل هذا التعميم المخل الذي يتحدث به لويس عن ما يربو على البليون مسلم الموزعين على خمس قارات على الأقل، وما لا يقل عن دستة لغات وتقاليد وتواريخ مختلفة. عن كل أولئك يقول لويس أن السخط يتملكهم جميعاً ضد الحداثة الغربية، وكأنما

أولئك البليون رجل واحد، وكأنما الحضارة الغربية جملة إسمية بسيطة.

ما أود مناقشته في مقالي هذا هو أولاً كيف اعتمد هنتنجتون على مفاهيم لويس في ما يتعلق بالحضارات ككيان أحادي البعد ومتسق بلا أي تناقضات داخلية؛ وثانياً كيف يعتمد هنتنجتون مرة أخرى على لويس في افتراضه بعدم إمكانية إحداث أي تغيير في ثنائية «نحن» و«هم».

فمن المهم، أولاً، التأكيد على أن صمويل هنتنجتون، مثله مثل برنارد لويس، لا يتصدى لموضوعه بشكل حيادي أو موضوعي، فهو متحيز سلفاً ويستخدم في بلاغته الحجج التي تدعم مقولة الحرب الشاملة بل يدعو لها أيضاً. فهو ليس حكماً بين الحضارات المختلفة بل هو مُمَثِّلٌ لطرف ما وداعية لنصرة حضارة ما ضد الحضارات الأخرى. وهنتنجتون، مثله مثل لويس، يُعرِّف الحضارة الإسلامية بشكل شديد الإختزال وكأنما الشيء الأساسي في هذه الحضارة هو عداؤها المفترض هذا للغرب. وإن كان لويس يحاول إعطاء مجموعة من الأسباب وراء تعريفه الخاص بالحضارة الإسلامية (لم يتمكن الإسلام من تحديث نفسه، كما أنه لم ينجح في فصل الدين عن الدولة، ولا في فهم الحضارات الأخرى) فإن هنتنجتون لا يهتم بإعطاء أي أسباب على الإطلاق. فوفقاً لهنتنجتون فإن الإسلام والكونفوشيوسية وخمس أو ست حضارات أخرى (الهندوسية، اليابانية، الأورثوذكسية السلافية، أمريكا اللاتينية، أفريقيا) تتواجد، جنباً إلى جنب، من دون أي اتصال، الأمر الذي يزيد من احتمالات الصراع بينها. وهنتنجتون يتحدث من منطلق كيفية إدارة هذا الصراع وليس كيفية حله، فهو في الواقع يتحدث كأحد خبراء إدارة الأزمات وليس كدارس للحضارات أو شخص مهتم بالتوفيق بينها.

ففي اللب من مقال هنتنجتون، وربما يكون هذا هو السبب وراء الاستجابة المتحمسة من صنّاع القرار في مرحلة ما بعد الحرب الباردة لهذا المقال، يكمن الحس بعدم أهمية العديد من التفاصيل، وأكوام الدراسات الجادة والخبرة المتراكمة، واختزال كل هذا إلى القليل من العبارات الجذابة سهلة التذكّر التي يمكن تقديمها باعتبارها معلومات ذات فائدة عملية واضحة وحكيمة. ومن الطبيعي أن يتساءل المرء عمّا إذا كانت هذه هي الطريقة المثلى لفهم العالم المحيط بنا، وعمّا إذا كان من الحكمة أن ينزل خبير أكاديمي بنفسه إلى مستوى رسم خريطة مبسطة للعالم وتقديم هذه الخريطة للجنرالات وصنّاع القرار كوصفة لفهم العالم والتصرّف حياله على أساس هذه الوصفة. ألا يؤدي هذا المنهج إلى إطالة عمر الصراع وتعقيده وتعميقه؟ وهل نحن معنيون بإشعال هذا الصراع بين الحضارات، أم بالحد من فرص نشوئه؟ وألا يجدر بنا أن نتساءل عمّا إذا كان من المفيد تعبئة المشاعر القومية بشكل عدائي؟ ولماذا نفعل هذا؟ أمن أجل الفهم، أم للقيام بفعل معيّن، لوأد إمكانيات الصراع، أم لزيادة إمكانيات حدوثه؟

أريد الآن أن أستعرض بشكل سريع الوضع العالمي لألاحظ في هذا المجال كيف يتسع حالياً نطاق الحديث عن كيانات مجردة وضخمة وغامضة كالغرب أو الثقافات اليابانية أو السلافية أو الإسلامية أو الكونفوشيوسية، وهي كلها تجريدات قابلة للاستخدام بشكل مغرض. كما أن مثل هذه المسميات المجردة عادة ما تجر وراءها توصيفات أيديولوجية لديانات وأجناس وأعراق بطريقة تتفوق في إثارتها وقبحها على ما كان يقول به عتاة العنصريين من أمثال جوبنيو ورينان منذ ١٥٠ عاماً. وعلى الرغم

من أن هذا النوع من التناول السيكولوجي، لجماعات كبيرة، السائد حالياً قد يبدو جديداً إلا انه ليس كذلك، كما أنه بالتأكيد تناول شديد الفقر. وعادة ما تسود مثل هذه الاتجاهات في أوقات الأزمات العميقة، أي عندما تتقارب جماعات كبيرة من البشر أو الشعوب بعضها من بعض ويهدد إحداها الأخرى وعادة ما ينجم مثل هذا الوضع بسبب الحروب والاستعمار والهجرات الواسعة، كما أنه قد ينشأ بسبب حدوث تغير كبير لا سابق له.

وسأتناول هنا القليل من الأمثلة لتوضيح هذا الأمر. ظهر الحديث بلغة الهوية الجماعية بشكل واسع في منتصف القرن التاسع عشر وحتى نهايته، وكان هذا تجسيداً لعقود من المنافسة الدولية بين القوى الغربية العظمى على تملك المستعمرات في أفريقيا وآسيا. ففي أتون المعركة على القارة العذراء، أو القارة السوداء كما كانت أفريقيا تسمى، لم تلجأ القوى الأوروبية الفرنسية والبريطانية وأحياناً الألمانية والبلجيكية إلى سلاح القوة فقط، بل لجأت أيضاً إلى منظومة من النظريات والصيغ البلاغية لتبرير نهبها للقارة. ولعل المفهوم الفرنسي عن «المهمة الحضارية» يكون أشهر هذه الصيغ. وتكمن في اللب من هذا المفهوم فرنسيِّ الأصل فكرة مفادها أن بعض الأجناس والثقافات تمتلك أهدافاً أسمى في الحياة من أجناس وثقافات أخرى؛ وأن هذا يعطي الأجناس الأكثر قوة وتقدماً وحضارة الحق في استعمار الآخرين، ليس باسم همجية القوة أو النهب، وإنما باسم هدف نبيل. ويحدثنا جوزيف كونراد في روايته الأشهر «قلب الظلام» عن أحد التجليات المخيفة، والمليئة بالمفارقة أيضاً لهذه المقولة. فبطل الرواية، مارلو، يقول: «يعني فتح أراض جديدة أساساً الاستيلاء عليها من أناس ذوي بشرة تختلف في اللون أو أنوف مفلطحة أكثر من أنوفنا، وهذا في حد ذاته ليس بالأمر الذي يبعث على السرور إذا ما تأمله المرء بإمعان. ولكن ما يجعل هذا الأمر مقبولاً هو الفكرة نفسها وراء هذا الاستيلاء. وهي فكرة لا علاقة لها في جوهرها بأي ادعاءات عاطفية، وإنما فكرة تعتمد على إيمان كريم بشيء يمكن أن يُعلي المرء من شأنه، ينحني أمامه، بل ويقدم له الأضاحي».

وفي مواجهة منطق كهذا فإن ما يحدث هو أمران: أولاً، تقوم القوى المتنافسة باختراع نظرية ثقافية أو حضارية عن مصائر البشر لكي تبرّر أفعالها خارج بلادها. لقد كان لبريطانيا نظرية كهذه كما كان لألمانيا وبلجيكا نظريات مشابهة، وبالطبع، وفي مجرى اختراع نظريات المصير هذه، فإن الولايات المتحدة أيضاً ظهرت على الساحة بنظرية مشابهة. وكل هذه النظريات أو الأفكار تُعلي من شأن ممارسة المنافسة والصراع، الذي هو في الأساس، وكما رآه كونراد بوضوح، صراع على السلطة والغزو وتكديس الثروات وإعلاء قيمة الذات بلا حدود. ولعلني لا أكون متجاوزاً إذا ما قلت أن الكثير من الحديث الدائر اليوم عن الهوية الذي يضع جماعة إثنية أو دينية أو قومية أو ثقافية في القلب من العالم، إنما هو مستمد من مقولات حقبة التنافس الاستعماري في نهاية القرن التاسع عشر. إن مثل هذه النظريات عادة ما يستتبعها إثارة فكرة «العوالم المتحاربة» التي تكمن بداهة في لب مقال هنتنجتون، وفكرة الحرب الدائرة بين عوالم مختلفة وردت بتجسيد مخيف في أقصوصة هـ. ج. ويلز «حرب العوالم» التي كما نذكر قامت بتوسيع نطاق هذه الفكرة لتشمل حرباً بين عالمنا هذا وعالم آخر خارج كوكب الأرض. أما في مجالات الاقتصاد السياسي والجغرافيا والأنثروبولوجيا والتأريخ،

فإن نظرية العوالم المتعددة المغلقة على ذاتها ، حيث يكون لكل جنس وحضارة مصير خاص وسيكولوجية خاصة وعواطف خاصة....... وكل هذه الأفكار ، وبلا استثناء تقريباً ، تعتمد على إثارة النزاعات والصدامات بين العوالم المختلفة وتغض النظر تماماً عن إمكانية التوافق أو التناغم بين الجماعات المختلفة. هذا ما نراه في أعمال كتلك التي كتبها جوستاف لوبون مثلاً (العالم في ثورته)، وأعمال أخرى أصبحت منسية الآن ككتاب ف. س. مارڤن : «الأجناس الغربية والعالم»، ١٩٢٠، وكتاب جورج هنري لين - فوكس تريڤر «صراع الثقافة واتصال الأجناس»، ١٩٢٧.

أما الأمر الثاني فهو، وكما يعترف هنتنجتون نفسه، أن «الأجناس الأقل» - موضوع التحديق الكولونيالي إن جاز التعبير - تردُّ على العدوان الكولونيالي بمقاومة سيطرة الرجل الأبيض، وهي مقاومة تبدأ لحظة أن يطأ المستعمر أرضها كما رأينا في الجزائر وأفريقيا الشرقية والهند والعديد من الأماكن الأخرى. وقد أعقبت هذه المقاومة الأولية مقاومة منظمة في شكل حركات سياسية وثقافية تسعى من أجل الاستقلال والتحرّر من السيطرة الاستعمارية. ففي اللحظة نفسها من القرن التاسع عشر التي سادت فيها نظرية المهمة الحضارية وسط القوى الأوروبية والأمريكية لتبرير نهبها ، ظهرت وسط الشعوب المستَعمرَة نظريات وأفكار الوحدة الأفريقية أو الوحدة الآسيوية أو الوحدة العربية كسبل للاستقلال وحق تقرير المصير.

ففي الهند على سبيل المثال ظهر حزب المؤتمر في عام ١٨٨٢ ، ومع نهاية القرن نجح هذا الحزب في إقناع الصفوة الهندية بأن التحرّر السياسي لن يتحقّق إلاّ بالاعتماد على اللغة الهندية والصناعة الهندية والتجارة الهندية. هذه أشياؤنا ، وأشياؤنا وحدنا ، ولن ننجح في الوقوف على أقدامنا ما لم ندعم عالمنا الخاص في مواجهة عالمهم ؛ كان هذا هو منطق الرعيل الأول من حزب المؤتمر الهندي. كما أننا نجد منطقاً مشابهاً لهذا في اليابان خلال فترة الميجي. إنه المنطق نفسه الذي يكمن في اللب من العديد من حركات التحرّر الوطنية التي نجحت في الحصول على الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية، والتي استطاعت ليس فقط تقويض دعائم الامبراطوريات الاستعمارية الكلاسيكية، وإنما أيضاً إنجاز الاستقلال السياسي في العشرات من البلدان: الهند ، وأندونيسيا ، وأغلب البلدان العربية، والهند الصينية، وكينيا. كل هذه البلدان وغيرها خرجت في أعقاب الحرب العالمية الثانية من أسر الاستعمار ، بعضها بسبل سلمية، أو حتى بفعل تطورات داخلية (اليابان) ، وبعضها الآخر عبر حروب التحرّر الوطني التي خاضتها.

وفي كل الأحوال، سواء في الإطار الكولونيالي أو في مرحلة ما بعد الكولونيالية، كانت هناك صيغ بلاغية عامة عن الخصوصية الثقافية أو الحضارية. وقد سارت هذه الصياغات في مسارين مختلفين: أحدهما طوباوي يتحدث عن التكامل والتناغم بين الشعوب، والآخر يتحدث عن خصوصية كل حضارة وتفردها وبالتالي حتمية الغيرة والحروب بين هذه الحضارات. واللغة التي سادت داخل منظمات الأمم المتحدة التي قامت في أعقاب الحرب العالمية الثانية مثال على المسار الأول، فقد شهد العالم في أعقاب الحرب العالمية الثانية محاولات عديدة لإقامة نوعٍ من الحكومة العالمية، وهي فكرة تعتمد على مفهوم التعايش والتقليص الطوعي من حدود السيادة القومية ليتحقق التناغم والتكامل بين الحضارات المختلفة. أما المثال على المسار الثاني فيتمثل في ممارسات الحرب الباردة، وحديثاً في

القول بأن الصدام بين الحضارات حتمي، إن لم يكن ضرورياً، في عالم يتكون من أجزاء متنافرة. ووفقاً لهذه المقَولة فإن الثقافات والحضارات تشكيلات منفصلة بطبيعتها.

وفي العالم الإسلامي يتنعش الآن العديد من الأفكار والحركات التي تقول بعدم إمكانية التوفيق بين الإسلام والغرب، كما تسود في أماكن متعددة من القارة الأوروبية والقارة الأفريقية والقارة الآسيوية حركات عديدة تدعو إلى استبعاد الآخر غير المرغوب فيه. نظام الأبارتهايد السابق في جنوب أفريقيا كان مثالاً على هذا، كما أن العديد من دعاوي المركزية الأفريقية، أو الاعتماد الكلّي على الحضارة الغربية، الموجودة في كل من القارة الأفريقية أو الولايات المتحدة الأميركية مثال آخر.

والغرض من هذا الاستعراض القصير لتاريخ فكرة صدام الحضارات هو توضيح كيف أن هنتنجتون هو نفسه نتاج هذا التاريخ وكيف أن تربيته الفكرية تشَكلت في إطار كتابات معينة تكرس هذا التاريخ. فاللغة التي يستخدمها في وصف هذا الصدام لغة تتخللها اعتبارات القوة والسلطة: إنها اللغة التي يستخدمها القوي لحماية ممتلكاته وتبرير ما يقوم به.

في الوقت نفسه فإن أولئك الذين لا يتملكون أسباب القوة يستخدمون اللغة نفسها في سعيهم لتحقيق المساواة والاستقلال، أو حتى التميز النسبي في مواجهة القوة المهيمنة على مصائرها. وهكذا فإن أية محاولة لبناء إطار مفاهيمي لفكرة «نحن في مواجهة الآخر» تنتهي في الواقع إلى القبول بالزعم القائل أن الاعتبار الأساسي اعتبار إبستمولوجي وطبيعي (حضارتنا معروفة ومقبولة بينما حضارتهم مختلفة وغريبة)، بينما يثبت الواقع أن هذا الإطار الذي يفصلنا عنهم إنما هو إطار ذهني تحدّده أوضاع معينة وليس ثابتاً بشكل أبدي. ففي داخل كل معسكر حضاري توجد النسخة الرسمية المعتمدة لهذه الثقافة والتي يروّجها أولئك الذين يعتبرون أنفسهم متحدثين رسميين باسمها ومنتجين للأفكار الخاصة بجوهر ما يميز جماعة ما عن أخرى. ولكن هذه الأفكار الماهوية تستلزم قدراً كبيراً من التقليص والاختزال والمبالغة وهكذا. وعلى المستوى المباشر فإن أي حديث عن ماهية «ثقافتنا» أو ما ينبغي أن تكون عليه هذه الماهية يتضمن وبالضرورة تعارضاً في التعريفات. وهذا القول ينطبق على مقولات هنتنجتون الذي يقول ما يقول به في لحظة تاريخية معينة، حيث يحتدم في الولايات المتحدة الأمريكية جدل شديد حول تعريف الحضارة الغربية. ويكفي أن نتذكر في هذا المجال أن العديد من الجامعات الأمريكية شهدت خلال العقدين الماضيين صراعاً صاخباً حول النصوص الثقافية المعتمدة التي تمثل عماد الحضارة الغربية، وعمّا ينبغي تدريسه أو حذفه من هذه النصوص. والمناقشات التي دارت على سبيل المثال في جامعتي ستانفورد وكولومبيا لم تكن مجرد مناقشات أكاديمية، بل كانت مناقشات شديدة الأهمية والإتصال بالواقع، لأن القضية هنا كانت تتعلق بتعريف الغرب وبالتالي ماهية ما هو أمريكي.

ومن نافلة القول أن أي فهم عميق للطريقة التي تعمل بها الثقافات، وبالتالي تعريف هذه الثقافات، يقتضي بالضرورة عملية ديمقراطية (حتى في المجتمعات غير الديمقراطية) لكي يصل أفراد مجتمع معين لتعريف متفق عليه لثقافتهم. فهناك على الدوام عناصر معينة يتم انتقاؤها لتصبح جزءاً من النصوص المعتمدة، كما أن هذه العناصر تخضع لعملية مراجعة دائمة لاستبعاد بعضها وانتقاء عناصر جديدة. هناك أفكار كثيرة عن الخير والشر تنتمي (أو لا تنتمي) لمنظومة من

القيم تخضع للتغيير والاستقرار وإعادة النظر بشكل دوري. كذلك تعرف كل ثقافة بين الحين والآخر من هو العدو أو الآخر الرابض على حدودها والذي يشكل وجوده خطراً عليها. فالإغريق على سبيل المثال ومنذ هيرودوت كانوا يصفون كل من لا يتحدث اليونانية باعتبارهم برابرة يستحقون الإحتقار بل والمحاربة. وفي كتاب حديث لعالم الكلاسيكيات الفرنسي فرانسوا هارتوج (مرايا هيرودوت) نجد تحليلاً ممتازاً للكيفية التي أقام بها هيرودوت أفكاره عن البرابرة الآخرين اعتماداً على صورة أهالي سكيبيا الذين هم في الواقع أقرب إلى اليونانيين من الفرس.

والثقافة الرسمية عادة ما تكون ثقافة الكهنة والأكاديميين والدولة. ولهذا فإنها عادة ما تقدم تعريفات للوطنية والإخلاص والحدود القومية وما أسمّيه أنا الإنتماء. والثقافة الرسمية هي التي تتحدث باسم المجموع وتسعى إلى التعبير عن إرادة وعواطف جمعية، وتتحدث عن أفكار ماهوية حول الماضي والآباء المؤسّسين والنصوص المؤسّسة، وهي تقدم بعبارة أخرى مجمعاً للخالدين تستبعد منه كل مَنْ تراه شرّيراً أو أجنبياً أو غير مرغوب فيه من ماضيها. وهذه الثقافة هي التي يستقي الفرد منها عادة التعريفات الخاصة بما ينبغي أن يقال أو لا يقال، وبالأشياء المحرّمة والمعتمدة لكي تستمر هذه الثقافة في ممارسة نفوذها.

ولكن وبجانب الثقافة الرسمية المعتمدة توجد دائماً ثقافات أخرى معارضة ومختلطة وغير أرثوذكسية. وعادة ما تحتوي هذه الثقافات المعارضة على العديد من العناصر المنافسة بل والمعادية للسلطات القائمة. ومن الممكن تسمية هذه الثقافات بالثقافات الضد، التي تتكون من مجموعة من ممارسات أولئك الذين لا ينتمون للتيار السائد (الفقراء، المهاجرون، الفنانون البوهيميون، العمال، المتمردون). ثقافات الضد هذه عادة ما تكون مصدراً للفكر النقدي الذي يعارض السلطة ويهاجم كل ما هو رسمي وأرثوذكسي. وفي العالم العربي على سبيل المثال نجد شاعراً كأدونيس يصف بالتفصيل العلاقة بين ما هو أرثوذكسي وما هو هرطقي في الثقافة العربية، كاشفاً العلاقة الجدلية والتوتر المستمر بين العنصرين. فلا يمكن فهم أية ثقافة بمعزل عن فهم العناصر المضادة داخل هذه الثُقافة. وإغفال عنصر عدم الإستقرار هذا داخل ثقافة أساسية وافتراض التناسق التام بين الثقافة والهوية هو خطأ كبير يحرمنا من فهم الحيوية التي تتسم بها أية ثقافة.

وفي الولايات المتحدة فإن الجدل حول ما هو أمريكي شهد تحوّلات عديدة ودرامية في بعض الأحيان. ففي سنوات صباي كانت أفلام الكاوبوي تصور سكان أمريكا الأصليين كشخصيات شريرة وشيطانية ينبغي ترويضها أو القضاء عليها تماماً؛ كان اسمهم آنذاك الهنود الحمر وكانت وظيفتهم الوحيدة في الثقافة الأمريكية العامة هي تعطيل مسيرة حضارة الرجل الأبيض. وغني عن الذكر أن هذه الصورة تغيرت تماماً، فسكان أمريكا الأصليون ينظر إليهم الآن باعتبارهم ضحايا مسيرة الحضارة هذه. بل ان صورة رجل ككولومبوس تغيرت تماماً. والأمر نفسه ينطبق على صورة النساء والأمريكيين الأفارقة. وقد بينت توني موريسون كيف سيطر على الثقافة الأمريكية الكلاسيكية هوَس بكل ما هو أبيض كما نرى في رواية «موبي ديك» لميلفيل مثلاً، أو في قصائد إدجار ألان بو. وتوضح توني موريسون كيف استخدم الكتّاب البيض في القرنين التاسع عشر والعشرين، كل ما هو أبيض لاستبعاد وتجنب الحديث عن أي وجود أفريقي داخل المجتمع الأمريكي. وبالتأكيد فإن النجاح

الذي تحققه الآن أعمال توني موريسون هو في حد ذاته دليل على التغير الذي طرأ على أمريكا منذ ذلك الوقت الذي كان يسود فيه كتاب كملڤيل وهيمنجواي حتى يومنا هذا الذي تروّج فيه أعمال دي بويس، وبولدوين، وهيوز، وتوني موريسون. أيّ من هؤلاء يمثل أمريكا الحقيقية، ومن منهم يستطيع أن يزعم أنه وحده يمثل أو يُعرف أمريكا؟ هذا سؤال بالغ الأهمية، لكنه أيضاً بالغ التعقيد ولا ينبغي الإجابة عليه باختزال الأمر كله إلى مجموعة من الكليشيهات المبسطة.

يتناول كتاب شليسنجر «تفكك أمريكا» المشاكل التي تنجم عن أية منافسة ثقافية حول تعريف الحضارة. فشليسنجر، الذي يعد واحداً من مؤرّخي التيار السائد في أمريكا، تؤرّقه مشكلة الجماعات المهاجرة داخل الولايات المتحدة التي تتصدى للنسخة الرسمية الأحادية للرواية الأمريكية، كما اعتاد المؤرّخون، الرسميون من أمثال بانكروفت، وهنري أدامز، وريتشارد هوفستيدر تقديمها. فأولئك الذين يتصدّون للرواية المعتمدة يحاولون تقديم قصة تاريخ مختلف لا يعكس فقط الولايات المتحدة كما تصورها وتولّى حكمها جيل الآباء البيض وملاّك الأرض، بل الولايات المتحدة التي لعب العبيد والخدم وفقراء المهاجرين دوراً هاماً في بنائها، وهو الدور الذي يتم إغفاله حتى الآن. إن روايات كل هذه الجماعات المحرومة التي قُمعت أصواتها لصالح الرواية الرسمية لشخصيات كجورج واشنطن، ومؤسسات مالية كبرى كتلك التي تتواجد في مدينة نيويورك، وجامعات كبرى كجامعات نيو إنجلند، وثروات ضخمة كتلك التي تكونت في المراكز الصناعية في الغرب الأوسط (ميدل وست) من القارة، تتجمع الآن لتُدخل الإضطراب على الرواية الرسمية السائدة. إنهم يسألون أسئلة كثيرة ويتحدثون عن تجارب إنسانية للمحرومين إجتماعياً، ويطالبون بحقوق الشعوب والفئات الإجتماعية الأدنى (سواء أكانت جماعات عرقية كالآسيويين والأفريقيين من الأمريكيين، أو جماعات إثنية أو جماعات تعتمد على التصنيف الجنسي). وسواء اتّفق المرء أو اختلف مع صرخة شليسنجر الملتاعة حول الخلط الذي يسود التاريخ الأمريكي الآن، فإن المرء لا يملك إلاّ الإتفاق مع مقولته الأساسية حول أن كتابة التاريخ هي الطريق الملكي لتعريف أي بلد، وأن هوية أي مجتمع هي دالة التأويل التاريخي الذي يصطخب بمزاعم ومزاعم مضادة. وهذا هو الوضع الذي يشهده بلد كالولايات المتحدة في الوقت الحالي.

ومثلما تشهد الولايات المتحدة جدلاً محتدماً حول تاريخها، يشهد العالم الإسلامي جدلاً شبيهاً وإن كانت الصرخات الهستيرية في وسائل الإعلام الغربية حول الخطر الإسلامي، وخطر الأصولية والإرهاب في العالم الإسلامي، تغطي على هذا الجدل ولا توليه أي اهتمام. فالإسلام، مثله مثل أي ثقافة عالمية كبرى، يحتوي على تشكيلة مدهشة من التيارات والتيارات المضادة لا ينتبه إليها أي من المستشرقين الذين يرون في الإسلام مصدراً للتهديد والعداوة، أو الصحفيين الذين نادراً ما يكونون على دراية باللغات أو التواريخ الخاصة بالمناطق التي يغطونها، والذين عادة ما يعوضون هذا النقص باستخدام الصيغ النمطية نفسها السائدة في الغرب منذ القرن العاشر الميلادي. فالمجتمع الإيراني اليوم (وإيران هي الدولة التي تتعرض لحملة سياسية انتهازية شرسة من قبل الولايات المتحدة) يشهد جدلاً شديد الحيوية حول القانون والحريات ومسئولية الفرد والتقاليد، وهو الجدل الذي لا نشهد له أثراً في أي تغطية إعلامية غربية عن إيران. فالعديد من المثقفين والمحاضرين الإيرانيين

– سواء أكانوا من رجال الدين أو غيرهم – يتتبعون خطى شريعتي في تحدي مراكز السلطة الأورثوذكسية بقدر غير قليل من الجسارة والنجاح الجماهيري.

ولقد ناقشت من قبل في كتابي «سياسات الحرمان» (١٩٩٤)، كيف أن العالم الإسلامي لا يشهد فقط صعود النزعات الإسلامية الأصولية، وهو الأمر الذي تلحّ عليه وسائل الإعلام الغربية بشكل مختزل، بل يشهد أيضاً جنباً إلى جنب تصاعد المعارضة العلمانية، حيث يناقش العديد من المثقفين تأويلات السنّة في مجالات متعددة كالقانون واتخاذ القرار السياسي أو الحرّيات الشخصية.

ولا يستطيع المرء إلاّ أن يعجب من إغفال هنتنجتون التام في مقاله الطويل أي ذكر للجدل المحتدم حول الثقافات والتاريخ، فهو يكتب وكأنما يجهل تماماً أنه لم يحدث في يوم من الأيام أن وُجد تعريف يحظى بالإجماع الشامل من قبل كافة المنتمين إلى حضارة ما حول هوية هذه الحضارة. وأنا أعتقد أن سمة العقود القليلة الماضية المُحددة ليست الحرب الباردة كما يزعم العديدون، بل أن التشكك والتساؤل اللذين أحاطا بقضية السلطة في الشرق والغرب هما السمة الغالبة على هذه العقود. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية احتدم الجدل حول المسألة القومية، وهو جدل صاحب عملية تفكيك نظم الاستعمار القديم، حيث وجد أهالي المستعمرات أنفسهم في مواجهة سؤال الهوية الوطنية بعد رحيل المُستعمر الأبيض. وفي الجزائر الآن، على سبيل المثال، يتّخذ هذا الجدل أشكالاً تتّسم بالعنف، حيث يدور صَراع دموي بين الإسلاميين وبين حكومة فاقدة للصدقية. ومهما كانت الأشكال العنيفة التي يتّخذها هذا الجدل فإن القضايا محل الخلاف تبقى قضايا حقيقية. فبعد الانتصار الذي حقّقته جبهة التحرير الجزائرية على الاستعمار الفرنسي عام ١٩٦٢ تسلّمت الجبهة مقاليد الحكم في الجزائر باعتبارها حامية هوية الجزائر، المستقلة حديثاً، العربية والإسلامية. فقد تم في عام ١٩٦٢، لأول مرة في تاريخ الجزائر الحديث، اعتماد اللغة العربية كلغة رسمية، كما تم تبني اشتراكية الدولة كعقيدة سياسية، وسياسة عدم الإنحياز كسياسة خارجية. وعَبر مسيرة جبهة التحرير الجزائرية في السعي للاستئثار بتجسيد كل هذه الأشياء تحولّت الجبهة إلى جسم بيروقراطي مترهّل، وتحوّل قادتها إلى أوليجاركية راكدة لا تقبل المعارضة. وفي هذا الوضع نشأت المعارضة داخل المجتمع الجزائري، ليس فقط من قبل رجال الدين الإسلامي، بل أيضاً من قبل الأقلية البربرية التي أحسّت بانسحاق هويتها تحت وطأة الخطاب التوحيدي عن هوية جزائرية واحدة شاملة.

وهكذا فإنّ الأزمة السياسية المحتدمة في الجزائر منذ بضع سنوات ذات أوجه عدّة، فهناك صراع على السلطة السياسية، بقدر ما يوجد أيضاً صراع على حق تقرير طبيعة الهوية الجزائرية: ما هو إسلامي في هذه الهوية، وأي إسلام، وما قدر العربي في هذه الهوية وما قدر البربري فيها... إلخ.

وما يطلق عليه هنتنجتون اسم «الهوية الحضارية» هو في الواقع شيء ثابت لا يتخلخل كأنّما يتحدث عن مخزن مليء بالأثاث وراء المنزل. وطبيعي أنّ هذا الأمر بعيد تماماً عن الصواب، ليس فقط فيما يتعلّق بالعالم الإسلامي، وإنما في أي مكان آخر على ظهر البسيطة. وتأكيد هنتنجتون على الفارق بين الثقافات والحضارات (وأنا أجده يستخدم كلا التعبيرين بشكل شديد الإهمال، تحديداً لأنه يستخدم مصطلحي الثقافة والحضارة وكأنهما أدوات جامدة لا باعتبارهما كيانين شديدي الدينامية والخصوبة) يحمل بين طيّاته تجاهلاً تامّاً للجدل الدائر حول تعريف الثقافة بل والثقافات

الفرعية داخل كل حضارة. فهذا الجدل إن كان يوضح شيئاً فهو يبيّن بوضوح شديد خطأ فكرة الهوية الثابتة وأهمية العلاقات الجدلية بين الهويّات المختلفة، تلك العلاقات التي ينظر إليها هنتنجتون على أنها تعتمد على حقائق أنطولوجية للوجود السياسي لا تتبدّل، وذلك لإثبات حتمية الصدام بين الحضارات. ولا يحتاج المرء أن يكون خبيراً في شئون الصين أو اليابان أو الهند، مثلاً، لكي يقول بالعلاقة الجدلية بين الهويّات. فقد ناقشت سالفاً هذا التشابك في الهويّات في الحالة الأمريكية. كذلك ينطبق الأمر نفسه على الحالة الألمانية، حيث يدور الجدل ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية حول ماهيّة الثقافة الألمانية، وعن ما إذا كانت النازية إحدى التجلّيات المنطقية لتلك الثقافة أم انحرافاً عنها.

وهناك، في مسألة الهويّة على وجه التحديد، العديد من النظريات أو الاكتشافات الحديثة في مجال الدراسات الثقافية والدراسات البلاغية التي تمدّنا ببصيرة عميقة حول دينامية الهويّة الثقافيّة والطريقة التي تتكوّن بها هويّات معيّنة عَبر الكثير من الفانتازيا والاختراع والتلاعب. وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى كتاب هايدن وايت «ما وراء التاريخ» الذي ظهر في السبعينات. إنّه دراسة لأعمال بضعة مؤرّخين من القرن التاسع عشر، كماركس وميشيليه ونيتشه وآخرين، يوضح فيها وايت كيف أدى اعتماد أولئك المؤرّخين على «المجاز» أي على صيغ بلاغيّة معيّنة إلى تحديد طبيعة رؤيتهم للتاريخ. فماركس على سبيل المثال، استخدم خطاباً بلاغياً معيّناً في كتاباته، هو الذي سمح له بفهم طبيعة التقدم والإغتراب في التاريخ، وفقاً لنمط روائي محدّد يؤكد على الفارق في المجتمعات بين الشكل والمضمون. والنقطة المحورية في التحليل المنضبط والذكي الذي قام به وايت لمقولات ماركس وبعض المؤرّخين الآخرين، هي أنه لا يمكن فهم تواريخ معيّنة دون فهم استراتيجيات الخطاب والبلاغة الداخلية التي استخدمها أولئك المؤرّخون في كتابة هذه التواريخ. فهذه الاستراتيجيات، لا الحقائق، هي التي تجعل من رؤية توكفيل أو كروتشه أو ماركس منظومة فكرية، وليس اعتمادهم على أية مصادر خارجية متمثلة في هذه الحقيقة أو تلك.

وكتاب وايت، مثله مثل أعمال ميشيل فوكو، يوضح عدم جواز الحديث عن وجود إثباتات قاطعة للأفكار تُستمد من العالم المادي، وكيف أن أية فكرة أو رؤية لكاتب ما تتشكل وفقاً للغة التي يستخدمها الكاتب. وهكذا يمكن القول بأنّ فكرة الصّدام التي يقول بها هنتنجتون ليست نابعة من صدام حقيقي يدور في العالم، وإنّما هي في الأساس نتاج الإستراتيجيات البلاغية التي يستخدمها هنتنجتون. فهو يستخدم ما يمكن تسميته ببلاغة الإدارة، وهي استراتيجية تفترض وجود كيانات محدّدة مجازياً يطلق عليها اسم الحضارات لينطلق من هذا إلى التلاعب البلاغي كما في عبارته : «والكتلة الإسلامية التي هي على شكل الهلال من النتوء الأفريقي إلى آسيا الوسطى لها حدود دموية». وأنا هنا لا أقول أنّ الصيغ البلاغية التي يستخدمها هنتنجتون لا ينبغي استخدامها، بل كل ما أشير إليه هو أنّ بلاغة كهذه تكشف بوضوح ما ناقشه وايت حول الطريقة التي تعمل بها اللغة، أي لغة، عبر البلاغة. فهنتنجتون يستخدم اللغة بشكل بلاغي لكي يبرز الفارق بين «عالمنا» (نحن الأناس الطبيعيين المنطقيين، المقبولين) و«عالم الإسلام» ذي الحدود الدموية والأبعاد الناتئة. وبالتالي فإن هنتنجتون لا يحلّل الوضع بل يتحدث عبر مجموعة من الأفكار المحدّدة سلفاً، وهذه

الأفكار، كما أشرت سابقاً هي التي تخلق هذا الصّدام الذي يزعم هنتنجتون أنه يكتشفه ويشير إليه.

وهكذا، فإنّ الاهتمام الشديد بإدارة الصراع، وتبيان وشرح الكيفية التي تتصادم بها الثقافات المختلفة، يغطي تماماً على رؤية التبادل المستمر والحوار الذي يدور بين هذه الثقافات بعضها البعض. فمن يستطيع أن يدلنا على تلك الثقافة التي لم تتفاعل مع وتتأثر بالثقافات الأخرى. ولا يرى المرء لماذا لا يفهم مديرو الصراعات مثلاً مغزى التداخل الموسيقي الذي يميز أعمال عدد من الموسيقيين الهامّين من أمثال تورتو تاكيمتيسو؟ فمهما كانت أهمية المدارس القومية فإن أحد أجمل سمات الموسيقى المعاصرة هي أنه لا يمكن رسم حدود قومية تفصل قطعة موسيقية عن الأخرى. فالثقافة تكوّن نفسها بشكل طبيعي جميل عندما تتألف مع الثقافات الأخرى على غرار ما يحدث في الموسيقى التي هي أكثر الفنون حساسية للتطورات التي تطرأ على الموسيقى في أي مجتمع أو قارة أخرى. وينطبق هذا الأمر على الأدب أيضاً حيث يستمتع القارىء في أي مكان بكتابات ماركيز أو محفوظ أو أوي. والباحث في مجال الأدب المقارن لا يستطيع أن يتغافل عن الالتزام الإبستمولوجي بالعلاقات المتداخلة بين الآداب المختلفة، حيث يكون المسعى الأساسي هو البحث عن التمازج والتآلف بين الآداب المختلفة، برغم الفواصل الأيديولوجية والقومية. ولعل هذا المسعى التعاوني الجماعي هو ما ينقص أصحاب النظريات التي تتحدث عن صدام لا يمكن القضاء عليه بين الثقافات المختلفة. هذا المسعى الدؤوب الذي يميز أعمال مجموعات لا حصر لها من الأكاديميين والفنانين في العصر الحديث، بل والأنبياء، حيث تحرّكهم جميعاً رغبة في فهم الآخر سواء أكان فرداً أم مجتمعاً أم بلداً بعيداً وغريباً. ولا يسع المرء هنا إلاّ أن يتذكّر جوزيف نيدهام والعمر الذي أمضاه في دراسة الصين، أو ماسينيون ودراسته للإسلام. فبدون هذا الإصرار على التعاون الإنساني وعلى روح التعاون لا يبقى أمامنا سوى أن ندقّ طبول الحرب رافعين راية ثقافتنا في مواجهة ثقافة الآخرين.

وفي الاطار نفسه تجدر الإشارة إلى عملين كبيرين آخرين في مجال التحليل الثقافي؛ العمل الأول هو: «اختراع التقاليد» وهو مجموعة من المقالات قام بجمعها وتحريرها إثنان من أهمّ المؤرّخين المعاصرين هما «تيرنس رانجر» و«أريك هوبس باوم»؛ أما العمل الثاني فهو كتاب مارتن برنال «أثينا السوداء».

ويبين كتاب «اختراع التقاليد» كيف ان التقاليد ليست بالضرورة هي هذا البنيان الراسخ من الممارسات والحكم المتوارثة، الذي يتصوره البعض، وإنما هي في حالات كثيرة منظومة من المعتقدات والممارسات التي يتم اختراعها لتلبية احتياج مجتمع ما، للاحساس بالهويّة بعد انهيار أشكال التضامن العضوية التقليدية (العائلة، القرية، القبيلة... إلخ). وهكذا فإن التأكيد على الأهمية القصوى للتقاليد في القرنين التاسع عشر والعشرين كثيراً ما يكون الغرض الأساسي منه هو إضفاء الشرعية على سلطة الحكّام، أو بتعبير آخر «فبركة» هذه الشرعية.

فقد تمّ، مثلاً، اختراع العديد من الطقوس إبّان احتفالات تنصيب الملكة فكتوريا امبراطورة على الهند عام ١٨٧٢، وقد ساعدت هذه الطقوس (مواكب الدربار)، والزعم بأنها مستمدة من التاريخ العريق للهند، البريطانيين في إضفاء الشرعية على حكمهم، وبديهي أن تلك الشرعية تم «اختراعها» وممارستها باعتبارها حقيقة لتعويض الشرعية المفتقدة للوجود البريطاني في الهند. والشيء نفسه

ينطبق على الطقوس المصاحبة للعبة كرة القدم في بعض البلدان، وهي لعبة حديثة مقارنة بألعاب أخرى، ولكن الطقوس الاحتفالية المصاحبة عادة ما يتم تصويرها باعتبارها امتداداً للاحتفالات الرياضية الموغلة في القدم، بينما هي في الواقع طريقة حديثة لصرف أنظار أعداد كبيرة من البشر عن المشاكل الحقيقية. وهكذا نرى أن العديد مما ينظر إليه باعتباره تقاليد راسخة وحقائق ثابتة ليس أكثر من «فبركات» للاستهلاك الجماهيري في اللحظة والتو.

ولكن كل أولئك الذين يتحدثون عن صدام الحضارات لا يولون أي اعتبار لإمكانية فبركة التقاليد هذه. فهم قد يتحدثون عن صعود وأفول الثقافات والحضارات، وعن التغيّرات التي قد تطرأ على بعضها، ولكنهم، أيضاً، يتحدثون دوماً عن هويّة وماهيّة غامضة ثابتة لهذه الثقافات والحضارات، كأنّما هذه الماهيّة منقوشة على الحجر، وكأنّما الحضارات الستّ التي يحدّدها هنتنجتون في بداية مقاله تحظى بإجماع عام على نطاق العالم كلّه.

وأنا أقول إن إجماعاً كهذا مستحيل، وأن الحديث عن الماهيّة الثابتة للحضارات الستّ التي يتحدث هنتنجتون عنها، لا يصمد كثيراً أمام أي تحليل ثقافي عميق، من نوع تحليل هوبس باوم ورانجر الذي تحدثنا عنه. وهكذا فإنّه لا ينبغي قبول مقولة صدام الحضارات، بل ينبغي مواجهتها بتساؤل أساسي:

لماذا يا تُرى يتم تصنيف هذه الحضارات بهذا الشكل الجامد، وتناول العلاقات بينها من منظور الصّراع والصّدام؟ أليست ظاهرة التبادل والتفاعل الثقافي موضوعاً أجدى بالدراسة وأكثر نفعاً من موضوع الصّدام هذا؟

أمّا العمل الثالث والأخير الذي سأتناوله هنا وهو كتاب برنال «أثينا السوداء» فهو يبيّن لنا إمكانية تخليق حضارة ما بأثر رجعي، واعتماد نتاج هذا التخليق باعتباره التعريف الأوحد الثابت لهذه الحضارة، التي هي في الحقيقة حضارة تتّسم بالهجنة والاختلاط. فبرنال يوضح كيف أن ما كتبه الكُتّاب الإغريق، الذين عاصروا نشأة الحضارة اليونانية الكلاسيكية، يدحض الفكرة السائدة لدى أغلبنا عن هذه الحضارة. فقد اعتاد الأوروبيون والأمريكيون، منذ بدايات القرن التاسع عشر، على صورة مثالية شديدة الجمال والتّناسق لتلك الحضارة، تحتل أثينا فيها مركز الصدارة: أثينا التي يتعلّم النّاس فيها الحكمة على يد فلاسفة التنوير الغربيين من أمثال أفلاطون وأرسطو... أثينا الديمقراطية... أثينا التي يسود كافة مناحي الحياة فيها نمط غربي للحياة يختلف بشدة عن أنماط الحياة السائدة في آسيا وأفريقيا، آنذاك. ويوضح برنال كيف أن أية قراءة متأنّية لكتابات الإغريق القدامى تكشف عن وجود تعليقات الكثير منهم على العناصر الساميّة والأفريقية في الحياة الأثينية. بل إنّه يبيّن عبر تحليله المقتدر للمادة الغزيرة في متناوله كيف كانت اليونان في سالف الزمان مستعمرة أفريقية، خاضعة للحكم المصري تحديداً، وكيف أسهم التجار والبحّارة والمعلّمون الفينيقيون واليهود في خلق أغلب ما يعرف اليوم بالثقافة الإغريقية، التي يراها برنال خليطاً من التأثيرات الأفريقية والساميّة، ثم الشمالية في مرحلة لاحقة.

ويبين برنال في أحد أكثر أجزاء كتابه اقتداراً كيف تواكب صعود القومية في أوروبا، وفي ألمانيا على وجه الخصوص، مع الانقلاب الحاد في الصورة التي سادت حتى القرن الثامن عشر عن الجذور

المختلطة للحضارة الإغريقية، حيث تمّ تخليص هذه الصورة من كافّة العناصر غير الآريّة، بالطريقة نفسها التي استخدمتها النازية لاحقاً لمنع وحرق كتابات كل من اعتبر غير آري وغير جيرماني. وقد تمثّل هذا الانقلاب على أصل الحضارة اليونانية الكلاسيكية في تصويرها باعتبارها نتاجاً لغزو جاء من الشمال بدلاً من حقيقة كونها نتاجاً لغزو جاء من الجنوب. وهكذا أمكن، وبعد التخلّص من كافة عناصر الشّغب غير الأوروبية، توظيف اليونان كنقطة الانطلاق ومصدر النور والعذوبة في تعريف الغرب لنفسه. والنقطة المحورية في تحليل برنال لكل هذا هي كيف يتم لاحقاً التلاعب بتاريخ السلالات والممالك والأسلاف لتحقيق مصالح سياسية معيّنة. ولعلّنا جميعاً لا نحتاج إلى أي إقناع بالنتائج الوخيمة التي نجمت عن اختراع مقولة حضارة الرجل الأبيض الآري.

أما ما يزعجني أشدّ الازعاج في مقولات أولئك الذين يروّجون للصّدام بين الحضارات، فهو تغافلهم التّام عمّا يعرفه أي مؤرّخ أو محلّل ثقافي من وجود مساحة واسعة من الخلاف حول التعريفات المختلفة لأي ثقافة. فبدلاً من قبول الفكرة الساذجة التي تفترض التطابق التام بين واقع أي ثقافة وما تزعمه هذه الثقافة عن نفسها، علينا أن نسأل أنفسنا دائماً : من الذي يخلق ويعرف ويروّج مفهوماً معيّناً عن حضارة معيّنة، وما دافعه من وراء ذلك؟

فالتاريخ الحديث مليء بالأمثلة على توظيف ما اصطلح على تعريفه بالقيم اليهودية - المسيحية في قمع أي حركات للرفض أو أي آراء خلافية، ولهذا السبب تحديداً ينبغي علينا ألاّ نبتلع بسهولة فكرة أن تعريف هذه القيم محل إجماع الكلّ، وأن الجميع يعرف طريقة توظيف أو عدم توظيف وتأويل هذه القيم في إطار مجتمعي معيّن، في لحظة تاريخية معيّنة.

فالعديد من العرب يعتبرون الإسلام الحضارة الحقيقية التي تجمعهم، بالقدر نفسه الذي نجد فيه بعض الغربيين (الأستراليين، الكنديين، وبعض الأميركيين) يرفضون الانضواء تحت لواء تصنيف فضفاض وغامض كتصنيف «الإنسان الغربي». وهكذا فعندما يتحدث أناس مثل هنتنجتون عن «عناصر موضوعية مشتركة» في أية ثقافة من الثقافات، فإنّ هذا الحديث لا يتّسم بالدقّة التاريخية أو النقدية التي ينبغي أن يتّسم بها أي محلّل جاد، بل هو حديث مرسل عن تصنيفات فضفاضة غير مجدية كأداة تحليلية.

فإذا أخذنا مثال الإسلام كحالة تطبيقية، فهناك العديد من المفاهيم المختلفة حوله. فالإسلام الذي تعرفه أوروبا والولايات المتحدة الآن، وكما بيّنت في العديد من أعمالي السابقة، ينتمي إلى الخطاب الاستشراقي، أي أنه بنية «مفبركة» يتم توظيفها لإلهاب مشاعر العداء في هذه البلدان ضد منطقة جغرافية معيّنة من العالم، تصادف أن احتلت مكانة استراتيجية حيوية بسبب وجود النفط فيها، وبسبب قربها مما يسمى بالعالم المسيحي، وبسبب تاريخ التنافس الطويل بينها وبين الغرب. ولكن هذه الصورة تختلف جوهرياً عن الإسلام، كما يعرفه المسلمون الذين يعيشون في البلدان الإسلامية. بل انّه يوجد فارق كبير بين الإسلام كما تعرفه دولة إسلامية كأندونيسيا، وبين الإسلام كما تعرفه دولة إسلامية أخرى كمصر. بل انّه حتى في داخل دولة واحدة كمصر يوجد جدل واسع حول المعاني المتباينة للإسلام، حيث يدور الصراع في مصر، الآن، حول هذه القضية، بين القوى العلمانية داخل المجتمع وبين العديد من فصائل المعارضة الإسلامية. وغنيّ عن الذكر ان أوضاعاً كهذه لا ينبغي

التعامل معها بهذا التبسيط المخل القائل: «ذلكم هو عالم الإسلام، وهو عالم يعجّ بالأصولية والإرهاب، ويختلف كلية عن عالمنا.»

أمّا أضعف حلقات مقولة صدام الحضارات هذه، من الناحية النظرية، فهي تلك التي تفترض الفصل الجامد بين الحضارات المختلفة، على الرغم من الأدلة والبراهين الكاسحة التي تبين أن ظاهرة الإختلاط والهجرات والتنقّل هي من سمات عالمنا الآن. فالعديد من المجتمعات الغربية تواجه أزمة حادّة تتعلّق بهذا الأمر، حيث انتبهت بلدان كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة مؤخراً إلى خطأ الحديث عن مجتمعاتها أو ثقافاتها باعتبارها كياناً واحداً نقيّاً. فالأقليات القادمة من شمال أفريقيا في حالة فرنسا، وتلك القادمة من شبه القارة الهندية ومن أفريقيا ودول الكاريبي في حالة بريطانيا، وتلك التي تنتمي إلى أصول أفريقية، أو آسيوية في حالة الولايات المتحدة، كل أولئك يجعلون إمكانية الاستمرار في الزعم بأنّ هناك حضارة غربية متجانسة لا يشوبها الاختلاط والتهجين.

فأي حديث هذا الذي يمكن أن يدور حول ثقافات وحضارات معزولة عن بعضها وكأنّما هي مقصورات محكمة الإغلاق لا يخترقها أي شيء من البيئة المحيطة بها. إنّ هذا الإفتراض الذي يكمن في لبّ مقولة هنتنجتون عن صدام الحضارات هو افتراضٌ خاطىء ومُفسد لمفهوم الثقافة التي تنتعش من خلال التنوّع والتعدّد وتشابك العناصر المؤثّرة في أية ثقافة. والإصرار على القول بانفصال الثقافات والحضارات لا يفضي إلى أي شيء سوى الفهم الخاطىء لأنفسنا وللآخرين.

إنّ السؤال الأساسي الذي ينبغي أن نسأله لأنفسنا هو: لماذا العمل على عزل الثقافات عن بعضها؟ ألا يمثّل البديل الآخر، الأصعب ربّما، الذي يسعى لخلق التكامل بين هذه الثقافات بديلاً أرقى وأجدى؟ يسعى عدد من المتخصّصين في العلوم السياسية وفي الإقتصاد وفي نظرية الثقافة منذ بضعة سنوات في هذا الاتجاه، حيث يتحدثون عن نظام تكاملي على نطاق العالم كله. وعلى الرغم من أن أغلب الحديث الدائر في هذا المجال يركّز حتى الآن على الجوانب الإقتصادية، إلاّ أن هذا لا ينفي أن مفهوم التكامل على نطاق عالمي يتضمّن في ما يتضمّن تداخل وتشابك مناطق العالم المختلفة بطريقة تتجاوز الصدامات التي يتحدث عنها هنتنجتون بقدر غير قليل من الرعونة وانعدام المسئولية.

وهنتنجتون يتجاهل تماماً ظاهرة تذخر أدبيات المرحلة بالحديث عنها، وهي الظاهرة التي اصطلح على تسميتها بـ «عولمة رأس المال»، وهي الظاهرة التي انتبه إليها تقرير «الشمال - الجنوب، برنامج من أجل البقاء» الشهير المنشور عام ١٩٨٠، والذي قام بكتابته فيلي برانت وآخرون. فهناك إشارة واضحة في هذا التقرير إلى الانقسام غير المتكافىء للعالم بين شمال صناعي غني يحتل مساحة جغرافية صغيرة وجنوب فقير مترامي الأطراف، وإشارة إلى المشكلة السياسية التي ستواجه الجميع في المستقبل القريب حول شكل العلاقة بين هذا الشمال الذي سيزداد ثراءً، وبين الجنوب الذي سيزداد فقراً، وذلك في إطار عالم سمته الأساسية الاعتماد المتبادل.

إنّ أوضاعاً كهذه تتطلب بالضرورة توجّهاً آخر غير ذلك التوجّه الشبيه بموقف النعامة التي تصرّ على تجاهل الحقائق بدفن رأسها في الرمال، والقول بأن الطريقة الوحيدة للاحتفاظ بحضارة الغرب هي تجاهل احتياجات الآخرين والعمل على الحفاظ على التفوّق النوعي عبر ممارسة سياسة فرّق تسُد. إنّ

هذه السياسة هي في الواقع ما يدعو إليه هنتنجتون، وهذا هو السبب في ظهور مقاله في فصلية «فورين أفيرز» وفي شعبية هذا المقال وسط دائرة صُنّاع القرار الأمريكيين. فمقولة هنتنجتون تسمح للولايات المتحدة بإطالة عمر عقلية الحرب الباردة بعد انتهاء هذه الحرب، ونقلها إلى الزمن الحالي بعد إجراء التعديلات على طبيعة العدو.

ومرّة أخرى نتساءل ألا يجدر بنا عوضاً عن كلّ هذا البحث عن سبل جديدة تسمح بنمو عقلية إنسانية، ترنو إلى الأخطار القادمة وتحاول التغلّب عليها لصالح البشرية جمعاء. إنّ هذه الأخطار تتضمّن في ما تتضمّن الإفقار المتزايد لأغلب سكّان الكرة الأرضيّة، كما تتضمّن ظهور ونموّ عصبيّات قوميّة ودينيّة واثنية ضيّقة على غرار ما نرى في البوسنة ورواندا ولبنان والشيشان وأماكن أخرى كثيرة، وتتضمن أيضاً اتساع نطاق الأميّة، وبخاصة ذلك الشكل الخاص من الأميّة الناجم عن انتشار استخدام وسائل الاتصال الإلكتروني، والتلفزيون، والسوبر هاي واي المعلوماتي، كما تتضمّن التجزئة الشديدة التي تهدّد باندثار سرديّات التحرّر والتنوير الكبرى.

والحسّ الجماعي، والتكافل والتعاطف، والأمل في مستقبل إنساني أفضل، كل هذه الأشياء هي أثمن ذخيرة يمكن أن يمتلكها المرء في مواجهة كل هذه الأخطار التي تهدّد التقاليد الإنسانية، بل والتاريخ البشري بأكمله. وكل هذه الأمور تتعارض تعارضاً كاملاً مع المشاعر التي يثيرها مقال هنتنجتون عن صدام الحضارات.

ولعلّني لا أجدَ في هذا المجال كلمات أفضل من كلمات شاعر المارتينيك الكبير إيمي سيزار:

إنّ عمل الإنسان ما زال في بدايته
فما زال عليه أن يقهر كل هذا
العنف الكامن في طيّات شهواته
فليس بمقدور جنس واحد احتكار الجمال،
أو الذكاء، أو القوّة، وهناك
متّسعٌ للجميع في مُلتقى النصر.

إنّ هذه العواطف التي عَبّرَ عنها سيزار تمهّد الطريق لسقوط الحواجز الثقافية بين البشر وتجاوز اعتبارات الإفتخار الحضاري التي تقف عقبة في طريق توسيع مجالات التعاون البشري على نطاق الكرة الأرضية كلّها، ذلك التعاون الذي نرى إرهاصاته في حركات البيئة وفي بعض مجالات العلوم الطبيعية، وفي الإهتمام بقضايا حقوق الإنسان على نطاق العالم، وفي الدعوة إلى التفكير الإنساني الشامل قفزاً فوق اعتبارات الهيمنة العرقية، أو الطبقية، أو الجنسية.

ولكل هذه الأسباب فإنني غير قادر على فهم الدعوة للنُّكوص بالمجتمعات الحضارية إلى مرحلة بدائية يدور الصراع فيها وفقاً لاعتبارات نرجسية، اللهم إلاّ في إطار التحريض على إضاعة الجهد البشري في نزاعات مهدرة للطاقة، ونعرات شوفينية لا تُغني ولا تُسمن من جوع. فما أغنانا عن هذه الوصفة المدمّرة.

ترجمة: منى أنيس

ملاحظات حول مفهوم الخصوصية

أنور عبد الملك

مقدمة

لا يختلف اثنان على الحاجة الملحة لكل من العلوم الإنسانية والاجتماعية، من ناحية، والممارسة المجتمعية، من ناحية أخرى، لمفهوم قادر على ربط الخاص بالعام، الجزئي بالكلي، بتوجه يوحّد رؤيتنا وإدراكنا للعالم. فلم يسبق لنا قط أن شاهدنا أو شاركنا في مثل هذا التنوع الكثيف من الوحدات والعمليات المجتمعية، الذي تتزامن معه خطوات عملاقة من الاكتشافات العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية على شكل أيديولوجيات ومخططات ومدن فاضلة متوقعة وما شابه ذلك.

ويكثر الإحساس بضرورة هذه الحاجة في المناطق غير المشاركة في عالم اليوم، أي في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أو المناطق التي يمكن أن نصطلح على تسميتها حضارياً بالشرق (الدائرة الآسيوية وفي القلب منها الصين؛ الدائرة الإسلامية وفي القلب منها العالم العربي؛ وما يحيط بهاتين الدائرتين من بلدان تقع في أفريقيا، ومناطق من أمريكا الوسطى والجنوبية). في تلك المناطق نجد أن البحث عن الأصالة والهوية القومية أكثر قوة لأسباب واضحة، ترتبط مباشرة بتصاعد الحركات الوطنية والمقاومة في جميع المناطق التابعة حتى الآن، ضد هيمنة الغرب التي فُرضت عليها منذ القرن الخامس عشر. وفي الوقت نفسه يتصاعد الاهتمام في الدول المتقدمة بمضامين النماذج الأساسية للأنظمة الاجتماعية مما يجعل مسألة البحث المعياري تحتل موقع الصدارة في الأجزاء المتقدمة من العالم أيضاً. وهذا الجانب الثاني - انتعاش البحث المعياري في الغرب - تسارع بطريقة ذات مغزى بالتواكب مع نهوض الشرق في هذا القرن. وهكذا يمكن القول ان الحاجة إلى تحري مجال الروابط بين الخاص والعام، الجزء والكل، هي ضرورة عالمية في المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

هنا تواجهنا مجموعة كبيرة من المشاكل والاستفسارات حول كيفية الربط بين الظواهر المختلفة، إذا استطعنا، وإلى أية درجة يكون هذا الربط.

هناك بنية السلطة في الدول الحديثة (غينيا الجديدة، غيانا، جامايكا.. إلخ)؛ وهناك الدول الفدرالية والكونفدرالية، وهناك نماذج الدول القومية الحديثة، ونماذج الدول القومية القديمة. فهل يمكن

أن يوجد جسر قادر على الربط بطريقة شاملة بين تعريف وتحديد السياسة الثقافية (من جملة أمور أخرى) في كل من فرنسا والبرازيل وتنزانيا ومصر وأستراليا واليابان والمكسيك؟

هل يمكننا أن نصل إلى إجماع على تناول مقارن مثلاً : للتعددية السياسية والهوية، ومقدار التغيرات المجتمعية والتحولات في مجتمعات مختلفة باختلاف كل من كندا وبورغواي وأندونيسيا وبولندا ومدغشقر.. إلخ؟

ما مدى القدرة الكامنة للإبداع الثقافي والابتكارات العلمية والتكنولوجية، ومقاومة التغير، والتفاعل بين الموروث والحداثي في أمم مثل منغوليا وإيطاليا، المجر، وشيلي، بيرو والهند.. إلخ؟

المشاكل الرئيسية، التي توضع الآن تحت لافتة الحالات الاستثنائية Exceptionalism تبدو مربكة للعقل التقليدي. ومنها دور الجيش في السياسة؛ وانبعاث البعد القومي (وخاصة ذلك الذي يكمن تحت غطاء العديد من الظواهر القوموية)؛ والتحول الهادىء والعميق للأديان بما يجعل منها ظواهر «أيديولوجية - فلسفية - ثقافية»، والعكس ،أيضا، إدارة المجتمعات والحفاظ عليها، وهي النظم التي تبدو على المستوى الشكلي جد مختلفة، مثل نظام الدولة الأتوقراطي، ونظام التعددية السياسية، ونظام الاجماع الذي يعتمد على المشاعر الشعبوية أو القبلية وما إلى ذلك. ومن الصعب أن نجد أياً من المجالات الرئيسية في علوم البشر والمجتمع محصناً من مثل هذه الأمور الملتبسة، أو من البحث عن حل مناسب.

والملحوظات التالية تهدف إلى توضيح القضايا الأساسية المحيطة بمفهوم الخصوصية، الذي أراه الأداة المفاهيمية الرئيسية لفهم وربط الظواهر المختلفة.

-١-

إطار المقارنة

الخطوة الأولى ونقطة البدء في المسار الجديد الذي نطرحه هي تقديم بعض نماذج الوحدات المجتمعية الكبرى الواضحة التي نود المقارنة بها. بكلمات أخرى: قبل المقارنة ينبغي أن نعرف ما الذي نرغب في مقارنته أو نقارنه بالفعل.

وتشكل ثلاثة أنواع من الدوائر الرئيسية المتشابكة إطار المقارنة:

١ - الحضارات :

وهي الدائرة الخارجية الأكثر عمومية، ويمكن تحديدها من تناول المفكر البريطاني جوزيف نيدهام لها:

أ - دائرة الحضارة الهندو - أوروبية.

ب - دائرة الحضارة الصينية - الآسيوية.

وهذا التقسيم يترك أمريكا اللاتينية خارج الحسبان في هذا المستوى من التحليل.

٢ - المناطق الثقافية:

وهي الدائرة الوسيطة، وغالباً ما تختلط مع الدائرة الحضارية كما في عمل أرنولد توينبي الذي

يمكن اتباع محاولاته في التوصل إلى طبولوجيا Topology للثقافات. وبشكل عام يمكن تحديد المناطق الثقافية التالية:

أ - في دائرة الحضارة الهندو - أوروبية:

العصور المصرية والفارسية القديمة وحضارة ما بين النهرين؛ العصور الرومانية واليونانية القديمة؛ منطقة الثقافة الأوروبية؛ منطقة شمال أمريكا الثقافية؛ معظم المناطق الثقافة الهندو - أوروبية في أمريكا اللاتينية؛ المنطقة الثقافية الأفريقية جنوب القارة؛ منطقة الثقافية الإسلامية، جزئياً، بمعنى المناطق الثقافية العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية باستثناء المنطقة الثقافية الإسلامية الآسيوية التي ترتبط مع الدائرة الحضارية الصينية.

ب - في دائرة الحضارة الصينية - الآسيوية:

الصين ذاتها؛ اليابان؛ منغوليا وأواسط آسيا؛ منطقة المحيط باستثناء أستراليا ونيوزيلندا؛ المنطقة الثقافية الإسلامية - الآسيوية من إيران إلى الفلبين.

وينبغي تفسير هاتين الدائرتين الكبيرتين عبر الاختلاف التاريخي الأساسي بين عالمي البشر: الشرق والغرب.

وهكذا يمكن النظر إلى الشرق كمنطقة تتكون من الأجزاء الأساسية التالية:

أ - دائرة الحضارة الصينية - الآسيوية ومناطقها الثقافية.

ب - الدائرة الحضارية / الثقافية للإسلام التي تبدو بوضوح كرابطة كبيرة ووحيدة بين دائرة الحضارة الهندو / أوروبية، ودائرة الحضارة الصينية الآسيوية. وهي تعمل كوسيط ، وفي الوقت ذاته منطقة ذات توتر عال.

جـ - أجزاء من منطقة الثقافة الهندو / أوروبية في أمريكا اللاتينية، ترتبط مباشرة مع أفريقيا خاصة البرازيل ومنطقة البحر الكاريبي.

د - منطقة الثقافة الأفريقية جنوب القارة.

أما «الغرب» فيتكون من أقسام كبيرة من مجموع الحضارة الهندو / أوروبية.

٣ - الأمم أو التشكيلات القومية:

وهي الوحدات الأساسية لوجود واستمرار ونمو وتطور العمليات المجتمعاتية الكبرى، واقترح هنا طبولوجيا تضم الفئات الخمس التالية:

(مصر، الصين، إيران، تركيا، أثيوبيا ، فيتنام، اليابان، كمبوديا ، المكسيك والمغرب).

ب - نموذج الدولة القومية الأوروبي، ثم الغربي.

جـ - الدول القومية الحديثة التي تسعى إلى الاتحاد ، وتشمل كلاً من الدول القومية الخالصة (غانا ، مالي، بورما ، تايلاند.. إلخ)، والتشكيلات القومية داخل إطار المجموعات متعددة القوميات (أرمينيا ، جورجيا، أوزبكستان.. إلخ).

د - الدول الجديدة ذات الشعور القومي (وتقع أساساً، في أجزاء متعددة من المناطق الأفريقية جنوب القارة، ومناطق ضئيلة في وسط وجنوب أمريكا اللاتينية).

وسنقوم بتناول الفارق الأساسي بين الدوائر الثلاث هنا ضمن خطوط عريضة جداً:

– يمكن تحديد المناطق الحضارية، من خلال الفهم العام للتأثير المتبادل بين الثقافات والأمم والتشكيلات المجتمعاتية من ناحية، والبعد الزمني من ناحية أخرى. فبجانب كون هذا البعد يحدد شكل رؤية العالم، فإن العلاقة الفلسفية بالزمن «والزمن هو مجال التطور البشري» وما يترتب على تلك العلاقة هو الذي يميز الشرق عن الغرب.

– وعلى ضوء ذلك، فإنه يمكن النظر إلى المناطق الثقافية كفئات مجتمعاتية تشترك في نظرة عالمية عامة Weltanschauung ، تعتمد على أسس جبرية تاريخية / جغرافية عبر التاريخ (بيئية وجيوبوليتيكية) أكثر من اعتمادها على أسس فلسفية خالصة. فتصور العالم يُعبر عنه، غالباً، في مجموعة محددة من لغات رئيسية، وأحياناً بلغة واحدة (العربية، الصينية، الإنجليزية، الفارسية، اليابانية – وفقاً للمنطقة الثقافية المعنية).

– يسهل تحديد الأمم أو التشكيلات القومية، إذا استطعنا التوصل إلى اتفاق حول طبولوجيا أساسية هي التي تحدد مستويات البناء.

وما ان تحدد طبولوجيا الدوائر الثلاثة الأساسية المتشابكة – إطار المقارنة – فإننا نكون قد توصلنا إلى وصف طبوغرافي لمجال المقارنة. وعلينا الآن أن نربط جدلياً الوحدات المختلفة داخل كل من الدوائر الثلاث بالدائرتين المحيطتين، الأوسع والأضيق. وهذا، بالضبط، هو الهدف من تقديمنا لمفهوم الخصوصية.

– ٢ –

بنية وديناميات مفهوم الخصوصية:

يمكن أن يندرج تحليل مفهوم الخصوصية تحت ثلاث مستويات / لحظات.

١ – مستوى / لحظة التعريف العام كما نأخذه من الأصل:

كي نصل إلى خصوصية مجتمع ما، على المرء أن يبحث عما كان عليه نمط المحافظة والاستمرارية المجتمعاتية societal maintenance ، ضمن تشكيلة قومية اقتصادية – اجتماعية محددة، وذلك من خلال دراسة نقدية لتطورها التاريخي. هذا النمط الخاص لهذه الاستمرارية المجتمعاتية ليس إلاّ نموذجاً للبناء، والتفاعل، بين ومع، العوامل الأربعة الأساسية التي تكوّن كل محافظة واستمرارية مجتمعاتية. وهذه العوامل الأربعة هي: إنتاج الحياة المادية في الإطار الجغرافي والبيئي (نمط الإنتاج)؛ إعادة إنتاج الحياة (الجنس)؛ النظام الاجتماعي (السلطة والدولة)؛ العلاقة مع البعد الزمني (محدودية الحياة الإنسانية، الأديان والفلسفة).

ويحتل إنتاج الحياة المادية المكانة الحاسمة ضمن هذه العناصر الأربعة، في بناء النموذج الكلي «للمحافظة والاستمرار»، وذلك فقط في التحليل النهائي. وبتطبيق هذا النموذج على مجتمعات مختلفة، تتضح الصورة العامة بشكل أفضل، حيث يصبح بمقدورنا تحديد وتعديل وإثراء مستوى التحليل الأول المأخوذ من المعايير الاقتصادية الاجتماعية.

٢ - مستوى / لحظة انبثاق العوامل الزمكانية spatio-temporal إلى حيز الوعي:

إن دراسة الخصوصية لا تتأتى من العالم الخارجي للابستمولوجيا البحتة، ولكن من داخل إطار تطور ملموس لمجتمعات معينة. هذا التطور يضع العامل الزمني في المقدمة: ولهذا السبب تأتي الأهمية المركزية لمفهوم «عمق الحقل التاريخي». ولا مجال هناك، للبحث عن خصوصية في حالة مجتمعات عارضة : خليط تجمعي كبير أو حركات طلابية أو دولة مصطنعة لأغراض الاستعراض (بيافرا أخرى).. إلخ. فالحديث عن «المحافظة والاستمرارية المجتمعاتية»، هو انكباب على مسار التاريخ الطويل الذي اتخذ قالباً ما ، وليس على الطارىء العارض. نعني بذلك ان المرء يمكن أن يتحدث بشكل صحيح عن «الخصوصية» في التشكيلات القومية الاجتماعية القديمة (الأرض النموذجية للخصوصية)، وفي التشكيلات التي لم تصل بعد إلى مستوى النمو القومي المتطور بالمفهوم الضيق للمصطلح، وفي «الأمم الحديثة» أيضاً وفقاً لتعبير توماس جيفرسون عن الولايات المتحدة الأمريكية. وهكذا يمكن للمرء أن يدرك مدى اتساع هذا الحقل الذي يضم الغالبية العظمى من الدول والشعوب في زماننا. أما العامل المكاني فإن العلوم الإجتماعية، ستكون أقل ارتياحاً، في تعاملها معه، ومع ذلك فإن التطور التاريخي للمجتمعات لا يقع في الحيز المجرد أو النظري لجدليات العقل (استبدال تاريخ معين بالتاريخ)، كما ان هذا لا يتم داخل المجال المعزول لنظرية المعرفة. فالمجتمعات المختلفة يمكن تناولها - داخل إطار شروطها الجغرافية فقط - من خلال جانبين:

أ - جانب التعيين المحلي Localization، الذي يؤدي إلى إدراك المكان الذي يحدده هذا التعيين لكل مجتمع ولدولة ذلك المجتمع مقارنة بالمجتمعات الأخرى (العامل الجيوبوليتيكي).

ب - جانب التحديد الذي تمليه عوامل داخلية internal conditioning (العامل البيئي) الذي يحدد ويشير إلى الموارد والإمكانيات التي تتم مؤامتها وفقاً للعامل الديموغرافي.

٣ - مستوى / لحظة العلاقة الجدلية بين عوامل «المحافظة / الاستمرار» وعوامل التحول:

وهذا المستوى ضروري لفهم الفعل الحاسم، في التحليل الأخير، لنمط الإنتاج، والنتائج التي تترتب، في حالات جدية، على تقدم تقنيات الإنتاج. وهو ضروري لكشف اللبس بين من يُعيل ومن يُعال، والذي يعيل حسب نموذج معين، والذي لم يكن وأصبح، والذي هو موجود ولن يعود للوجود، وللتمييز بين عوامل الارتباط، والأوزان النسبية لمقدار ترابط هذه العوامل فى مراحل مختلفة من التطور التاريخي.

وهكذا فإن مفهوم الخصوصيه يصلح للتطبيق في كل من مناطق الهيمنة ومناطق التبعية. ويمكننا تحديد عدة مشكلات، تستحق الدراسة، لأنها تكون إطار البناء لمفهوم الخصوصية. وهذه المشكلات تنتظم في مجموعتين رئيسيتين:

(١) استخدامات مفهوم الخصوصية، بمعنى دلالة وأهمية مفهوم الخصوصية في التطبيق على أنواع مختلفة من المجتمعات

(٢) تحديد المجالات ذات الأولوية للمقارنة، باستخدام مفهوم الخصوصية كأداة مفاهيمية رئيسية.

- ٣ -

الخصوصية والأصالة:

من «العالمية» إلى «الخصوصية»، ما زال الطريق الذي تمهد له بعض الدراسات النقدية المقارنة في بدايته، حيث يتم حتى الآن معالجة أغلب مظاهر الخصوصية ضمن إطار الاستثنائية، إذ انه من غير المتوقع أن تختفي الفرضيات السائدة حالياً، المتمحورة حول الغرب وثقة هذا الغرب بنظرياته الاختزالية، من المشهد الراهن لعالم متقلب، يشهد بزوغ حضارات وثقافات أمم الشرق الناهض، ويشهد في الوقت نفسه إحساساً متنامياً بالأزمة في المجتمعات الغربية الصناعية المتقدمة ذات الطابع الاستهلاكي.

ولكن هذا لا يعني ان «الخصوصية» غير موجودة، فهي موجودة وباقية، حتى وإن لم تستخدم كأداة مفاهيمية بشكل صحيح. والسؤال الذي ينبغي أن يشغلنا هو:

إلى أي مجال، بالتحديد، تنتمي الخصوصية؟

من الطبيعي أن ينتمي مفهوم الخصوصية، كمفهوم قابل للتطبيق عالمياً، إلى كل المجتمعات الحية الموجودة، حيث تقوم خصوصية كل مجتمع بالتأثير عليه. ولكن نظرة متفحصة لحجم الأدبيات المتنامي حول هذا الموضوع، تقدم لنا صورة مختلفة، حيث يتضح أن المفهوم المقبول للخصوصية، يرتبط في الأذهان بالمجتمعات القومية غير الغربية وغير الصناعية (الصين، شبه القارة الهندية، آسيا ما عدا اليابان، العالم العربي الإسلامي، أفريقيا، دول أمريكا اللاتينية الداخلية). وكل هذه المحاولات تتم في إطار أشكال من التنظير اعتمدت سابقاً على علم الاجتماع الكولونيالي (الميت الآن)، وتعتمد حالياً على علم الاجتماع التنموي المزدهر (سوسيولوجيا التخلف والعالم الثالث... إلخ)، وكلها رؤى عرقية ترتدي ثوب علم الاجتماع.

هذه هي الكيفية التي أدرك بها مفهوم الخصوصية ووُضع في حيز التطبيق. ولقد اقتبست أو صُكّت عدة مصطلحات لتشير إلى ملاءمة هذا المفهوم تماماً للمجتمعات الهامشية. وهكذا فإن كلمة الأصالة العربية أُستخدمت - هنا وهناك - كمرادف لكلمة الخصوصية. فما هو يا ترى الشيء الذي يمكن أن يُعتبر «أصيلاً» من منظور علم الاجتماع؟:

العادات والتقاليد، القيم الاجتماعية والأخلاقية، النماذج التراثية.. إلخ. باختصار: شبكة كاملة من الظواهر التي تتعلق بالماضي، ظواهر نشأت في أزمنة تاريخية قديمة، وما زالت قائمة حتى الآن دون تغيير يذكر. وهكذا، ومن باب «الأصالة» فإن القيم البدوية «في حالة العرب» تحيل على مفهوم العربي عن الشرف، والحب الحسي، والبلاغة السياسية، وأنماط الهندسة المعمارية للبيوت الأندلسية، والموشحات المعبرة بموسيقاها الصوفية - الشهوانية، والمقدرة على الحوار الثقافي، وانقطاعه أيضاً. وهذا بعض من كثير يمكن أن يعطينا فكرة عن نموذج «الأصالة» العربية الإسلامية كما يتم تقديمه. وهناك محاولات أخرى، مشابهة، بُذلت لتقديم أصالة مناطق قومية ثقافية ومجتمعات قومية مختلفة، كتبت فيها قوائم تبعث على التسلية في بعض الأحيان، والسخرية السوداء في أحيان أخرى.

وما نحصل عليه من كل هذا ليس أكثر من قائمة بالصفات المختلفة الأساسية لمجموعة مجتمعاتية معينة (حضارات، مناطق ثقافية قومية، مجتمعات قومية)، مقارنة بمجموعات أخرى مشابهة. ومثل

هذه القوائم عندما يتم إنجازها، تتحدث أساساً عن المجتمعات الغربية، حيث يتم تناول المجتمعات غير الغربية عبر رصد كمي للظواهر، دون الاهتمام بتفسير نقدي - تاريخي، أو جدلي - تاريخي، لأسباب وجودها المستمر المتصل، ودون أن نتفهم الاختلافات في الوجود، والتصادم الحضاري المؤثر، أو أسلوب تطور كل وحدة مجتمعاتية، سواء كعناصر من داخل إطار معين من المحافظة / الاستمرارية المجتمعاتية، أو كأجزاء أو عوامل مكونة لذلك الإطار المعين ذاته - وهكذا نحيد عن إدراك نموذج «المحافظة» المجتمعاتية للوحدة تحت التمحيص.

ويكون كل ما كدسناه نوعاً من قائمة براقة من «العادات والتقاليد» تحت أعلام قومية (غير غربية)، أي دليل موجز لرجل أعمال، أو دبلوماسي أو مسافر مثقف ... وهل تكون شيئاً آخر؟

أما قوائم المقارنة في المجالات العامة والعادية، فتتخذ أشكالاً إحصائية بحتة، بمعنى حسابات إحصائية معقدة دون خلفية تاريخية أو تحليل موضوعي، على غرار ما هو سائد في «برامج جمع البيانات» المنتشرة حالياً. وهكذا، نصل إلى مرحلة تستخدم فيها الأدوات المفاهيمية «الجديدة» أساساً لإجهاض العملية الحيوية التي تسعى إلى توسيع مجال الرؤية ليشمل العالم كله، بدلاً من اقتصاره الحالي على الغرب.

ولكن العالم كله أمامنا، يتحدانا لتعديل أدواتنا النظرية من خلال نظرية عالمية تصلح للتعامل مع كافة المجتمعات البشرية. وهذا هو، بالضبط، المناخ الفكري الذي يدفعنا لتحديد وتعيين والوصول بالتدريج إلى مفهوم متكامل للخصوصية. فالوقت، من وجهة نظري، ليس وقت التناولات المقيدة والمختزلة.

نحن في حاجة إلى أداة تستطيع في مجال الرؤية والفكر، وفي ميدان السياسة معاً أن:

أ - تأخذ في الحسبان الاستمرار والتطور في أي من، أو في كل المجتمعات المعنية، وهو الأمر الذي اصطلحنا على تسميته «نموذج المحافظة / والاستمرارية المجتمعاتية»، وأن:

ب - تفعل ذلك من خلال العوامل المشتركة التي يمكن التحقق منها، والمتعلقة بأي من أو بكل المجتمعات القومية، وتعمل في كل واحد منها بدرجات وأشكال مختلفة عبر إطار الوجود التاريخي / الجغرافي الذي وجد، ويوجد، بداخله أي مجتمع من المجتمعات.

والآن فلنرجع إلى طبيعة اللحظة، لنرى كيف يمكن تصورها وفقاً لمقولة «الأصالة» المذكورة سابقاً. ويمكننا رصد عشرات من النماذج والفئات المشابهة بسهولة:

يتم أحياناً، وفقاً لرؤية «الأصالة» هذه، اللجوء إلى الافتراضات العرقية السائدة، هنا وهناك، بدرجة أكثر أو أقل، فيكون التناول عنصري، يعتمد على التفوق العرقي لأجناس معينة، أي التمركز حول الغرب على وجه التحديد. وبطريقة أكثر صقلاً وحداثة، فإن ظلال مثل هذه التفسيرات تأخذ أوراق اعتمادها من مفهوم النموذج المثالي الفيبري، الذي يرى أن جذور الشروط التخصصية Particularism موجودة في النماذج الموضوعية المختلفة في المجتمعات والتشكيلات الاجتماعية، وإن هذه الاختلافات تُعزى إلى حركة التاريخ، وخروجه بنماذج مثالية مختلفة من التكوينات الاجتماعية. والشخصيات التاريخية المتنوعة، يمكن تحديدها من صفاتها البنيوية والفكرية والروحية.

يبدو تناول ماكس فيبر لهذا الموضوع لكثير من العلماء والمفكرين أكثر تقدماً وعقلانية من الخليط

الحالي الشائع من الافتراضات والتحيّزات المسبقة. ولكن تناول فيبر يعني شيئين في الوقت نفسه، فهو:

أ – اعتراف بالاختلافات في كل المجتمعات في مواجهة الافتراض الاختزالي للعالمية، وما يترتب على ذلك من سياسة العولمة الجبرية.

ب – وهو أيضاً اعتراف بوجود فجوة لا يمكن جَسرها بين مثل هذه التكوينات الاجتماعية التي توجد أساساً على هيئة أمم أو مجموعات قومية ثقافية. فكل وحدة، غير مختزلة بوحدات أخرى، تُنسب تماماً إلى شروط خصوصيتها، وهذه الشروط يُحدد اختلافها عن الشروط الخصوصية لمجتمعات أخرى على أساس بنيوي، وليس على أساس المسار الموضوعي للتطور التاريخي.

والأمثلة كثيرة على نتائج مثل هذا التناول الذي يعتمد على ما يسمى «بالأصالة». ويمكننا أن نسر هنا قائمة مبدئية:

تهمة الروح العسكرية الموجهة ضد أمم عديدة ومجموعات قومية / ثقافية متنوعة في كل من الشرق والغرب. الشخصية الحالمة والعاطفية، على سبيل المثال، لمجموعة بلدان البحر المتوسط. العلاقة المراوغة للبعد الزمني في أمريكا اللاتينية. الميل نحو عدم التكامل الذي يقال إنه سائد في المجتمعات الأفريقية جنوب القارة. العقلانية في فرنسا. العقل التاريخي والفلسفي في ألمانيا. البراجماتية والتجريبية في العالم الأنجلو سكسوني. الرؤية المتكاملة للعالم في الأمم القديمة (مصر، الصين، إيران.. إلخ). قائمة لا نهائية، يمكن أن نضيف إليها الكثير. ومع ذلك، فحتى على هذا المستوى المتواضع يمكن للمرء أن يرى كم نحن وحدات صغيرة غير قابلة للاختزال...

مختلفين، ومحكومين بأن نظل هكذا...

منفصلين، وعاجزين عن تشابك الأيدي.

وهكذا يبدو الاعتراف بالاختلافات، والحق بأن تكون مختلفاً، وكأنما هو مرادف للاعتراف بحتمية الفصل والعزل وعدم التواصل. ويبدو عالمنا وكأنه «مجموعة نجوم» تضم عناصر الوجود الأولية، المنفصلة والمغتربة بعضها عن بعض، بسبب اختلافاتها، تلك الاختلافات التي حددتها «النماذج المثالية».

هل هناك مخرج من هذا الكابوس الميكانيكي؟

– ٤ –

فهم عمق الواقع العالمي :

مفهوم الخصوصية يمكن وينبغي أن يستخدم لتمهيد الطريق لمقارنة مناسبة ذات مغزى، في اتجاه إعادة بناء النظرية الإجتماعية. ويمكن أن نقوم بذلك، بتحديد أولوية مجالات المقارنة، لكن حسب أية معايير؟

١ – دعنا نقبل ونسمح بأوسع مجال ممكن من التعددية : فاعتبارات الأسبقية والمعايير في العلوم الإجتماعية تم تحديدها وترسيمها تحت التأثيرات المباشرة النابعة من طبيعة السلطة السياسية في

القمة، بينما العوامل الإجتماعية / الاقتصادية تبدو أنها تفرض تأثيرها بطريقة خفية وغير مباشرة طوال الوقت، وليس بطريقة آلية مباشرة. كما أن هناك أفضليات علمية مؤسساتية وشخصية مشروعة وراء هذه الاختيارات.

إن مسألة الأولوية ومعاييرها تحتاج إلى التمحيص ولنبدأ مما سبق مباشرة.

المجال الأول في أولويات المقارنة، ومن ثم للمعايير التي تقود لتحديد مثل هذه الأولويات، يقع، بوضوح، في الميادين ذات المدى القصير والمتوسط، أي في المشروع الاجتماعي الاقتصادي السياسي والثقافي المحدد لمجتمع قومي واحد في مرحلة معينة من تطوره التاريخي. والصفات العامة لمثل هذا التناول - الحتمي والمفيد لأهداف عملية - تتعامل مع مجال ما هو ممكن، ومع تطبيقات اجتماعية وسياسات عملية، مستخدمة، أساساً أدوات كمية، حيث إن الرؤية التاريخية بعيدة النظر تبدو هنا قليلة الجدوى أو الفائدة العملية المباشرة. واقترح أن نطلق على مجال المقارنة هذا مصطلح «المقارنة الإجرائية»، أو «المقارنة الوظيفية والتكتيكية».

أما الطبقات الغائرة في الأعماق فتظل غير مستكشفة، حيث تكمن المواد الخام للنظرية الاجتماعية التي تتبنى المنظور «عبر - الحضاري» تحديداً في تلك الأعماق. فمفهوم الخصوصية يتواجد وينتشر من تلك الأعماق، حيث تتشكل في «عمق الحقل التاريخي» مادة صناعة هذا المفهوم، ونسيجه، والنبع الذي ينبثق عنه، والذي ما كانت فكرة تطور هذا المفهوم لتنشأ بدونه. وإذا ما قبلنا هذا التناول، فسيكون تحت تصرفنا مجموعة كاملة من العوامل تقودنا لتحديد الأولويات والمعايير، انطلاقاً من هذا «الشكل / المستوى» من المقارنة الذي اقترح له مصطلح «المقارنة الأساسية ذات المغزى» أو «المقارنة الحضارية الاستراتيجية».

٢ - أما مجالات المقارنة فهي نفسها المجالات الأربعة الرئيسية المكونة لأسلوب المحافظة / الإستمرارية المجتمعاتية (أي : إنتاج الوسائل المادية للحياة، إعادة إنتاج الحياة بالتناسل، السلطة الإجتماعية، العلاقات مع البعد الزمني). ويمكن أن نضع عدداً كبيراً من الظواهر والعوامل تحت هذه العناوين العريضة. لكن كمية هائلة منها تظل ذات طبيعة تاريخية مؤقتة.

وهنا تنبثق عدة أسئلة:

أ - هل تتساوى المجالات الأربعة كلها من حيث أهميتها لتطوير مقارنة أساسية دالة؟ علينا هنا أن ننظر إلى النماذج المباشرة للترابط بين كل مجال من هذه المجالات من ناحية، وضرورات الممارسة الاجتماعية للنظرية في الواقع praxis من ناحية أخرى.

إن مجال إنتاج الوسائل المادية للحياة، لا يمكن فصله، في أية لحظة، عن الطبيعة ذاتها للسياسة العملية، أو عن الممارسات الإجتماعية المباشرة والمستمرة في أي وقت أو مكان من التاريخ. وربما لهذا السبب، كان الاختيار الماركسي لهذا العامل / المجال كعامل حاسم. في التحليل الأخير، في عملية الجدل الاجتماعي. وهو بالفعل كذلك، على الرغم من حقيقة وجود قوالب متباينة من التكوينات الاجتماعية - الاقتصادية الرأسمالية، والتنموية في مجتمعات قومية ومجموعات قومية - ثقافية مختلفة (يختلف هذا القالب في اليابان عنه في كندا مثلاً، وكذلك تختلف السويد عن مصر.. إلخ) وهذا القالب ذاته، هو تعبير أو تحقيق لخصوصية كل من هذه المجتمعات وفق تطورها التاريخي.

ب – تتخلل الخصوصية المجالات أو مجموعة العوامل الثلاثة الأخرى (الجنس، السلطة الاجتماعية والعلاقة مع الزمن) بشكل أكثر عمقاً وانتشاراً. وهذه المجالات هي ما اصطلح على تسميته بمستوى البناء الفوقي، مع الأخذ في الحسبان إن إعادة إنتاج الحياة الإنسانية، بمعنى ميدان النشاط الجنسي، يقف في مفترق الطرق بين الإنتاج الإقتصادي من جهة، ومجموعة السلطة / الثقافة معاً من جهة أخرى. وفي هذا المجال يمكن للمرء أن يلاحظ ان تطوراً ملحوظاً قد طرأ على ذلك التوازن المعقد: فبينما يمكن القول ان الجنس ارتبط ارتباطاً أكثر مباشرة مع الإنتاج الاقتصادي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، حيث لم يكن الإحساس بالذات على هذا القدر من التضخم الذي نشهده الآن في المجتمعات المتقدمة، وهو الأمر الذي تلعب وسائل الإعلام والنزعة الاستهلاكية دوراً كبيراً فيه. ويمكن أن نقول في الوقت نفسه إن التعامل مع كل ما يتعلق بالجنس أصبح الآن أكثر عمقاً وتناغماً مع الصور المتغيرة للوضع الإنساني، ومع تطور علاقة الإنسان بالبعد الزمني والفلسفي، وبالأيديولوجيا والميتافيزيقا والدين والصوفية.

جـ – وفي مجال السلطة الاجتماعية، يتضح الآن أكثر من أي وقت مضى العلاقة البنيوية بين السلطة في المجتمعات الحديثة وبين ذلك الجزء الخفي من جبل الجليد (الجذور العميقة للخصوصية القومية – الثقافية). نرى ذلك بشكل ملحوظ في المسارات المتشعبة لكل من:

– التجربة الاشتراكية كما طُبقت أساساً في الاتحاد السوفيتي والصين:

– التنويعات المختلفة على تجربة الناصرية (مصر، الجزائر، بيرو، الأرجنتين والبرتغال ضمن آخرين)، وهي التجارب التي لعب الجيش فيها دوراً خاصاً في القلب من السلطة السياسية، وذلك استجابة لمقتضيات الإطاحة بالرجعية التقليدية الظلامية التي كانت تمسك بمقاليد الحكم في تلك البلدان؛

– التجارب الليبرالية المختلفة في البلدان الرأسمالية الغربية؛

– تجارب مرحلة ما بعد الكولونيالية كما طبقتها القوى الاستعمارية التقليدية السابقة (بريطانيا، فرنسا، البرتغال، بلجيكا، على وجه الخصوص)؛

– وأخيراً تجربة الهيمنة الإمبريالية الأمريكية (وفيتنام تقدم المثال الأكثر تطرفاً لهذه الحالة).

د – أما المجال الرابع الخاص بالعلاقة مع الزمن فذلك هو المجال الذي تتبدى فيه الخصوصية بأكثر تجلياتها وضوحاً، فهذا هو المجال الخاص بنموذج المحافظة / الاستمرارية المجتمعاتية، كما أوضحت سابقاً. فنحن هنا في قلب ميدان الثقافة والفكر ذاته، بل على المستوى الذي تكون فيه الثقافة والفكر في أوجهما، في شبكة دقيقة من البنى المنهجية المصقولة للدين والفلسفة. ونحن في هذا المجال لا نحتاج إلى كثير شرح للأساليب المختلفة والأشكال والقوالب والسمات. فهذه هي الأرض المألوفة للإثنية حيث يمكننا بسهولة رؤية الجزء الظاهر من جبل الجليد الذي يسهل التعرف عليه.

ومع ذلك، فإن مغزى كل هذه الأدلة الضخمة، لا يدرك دائماً بشكل كاف. وإذا كانت الثقافة والفكر – اللذان يدوران حول علاقة الإنسان بالبعد الزمني كما عبّرت عنه الأديان والفلسفات – يظهران هذا المقدار من الاختلاف، وهذا القدر التباين في نماذج الخصوصية، فلا بد انهما يعبّران عن حاصل جمع كل من «المحافظة والاستمرارية» المجتمعاتية، وعمق الواقع العالمي، والإنجازات، وكشف

الحساب الختامي، وأيضاً الإمكانات الكامنة والمتوقعة في مجتمع معين.

إن ميدان البنى الفوقية الجمالية والفكرية مجتمعة - التي تعبّر عن نفسها في الدين والفلسفة والميتافيزيقا والأيديولوجيا وفيما وراء علم النفس والمذاهب الصوفية - هو الميدان الذي يمكن فيه للمقارنة الأساسية / ذات المغزى (المقارنة الحضارية الإستراتيجية) أن تنتشر مصادر ثروتها فيها وتحصد محصولاً وفيراً. ففي هذا الميدان، أكثر من أي ميدان آخر، يمكن أن نرى التأثير التكويني المركزي المتغلغل في البعد الزمني لعمق الحقل التاريخي.

٣ - وهكذا، فإن المحاولة الأولية لتحديد مجالات الأولوية للمقارنة توضّح:

أ - ان مجال / ميدان / ومستوى الاختلافات الأكبر والأكثر وضوحاً - التي هي البنية الفوقية الثقافية الفكرية الجمالية كما تتضح في الفلسفات والأديان والأيديولوجيا - يمكن أن تخدم كنقطة بداية كبرى للبحث والتحقيق المقارن، الجوهري وذي المغزى.

ب - وانطلاقاً من تلك النقطة، يمكننا أن نستفيد من العمل المنجز على ذلك المستوى لتوضيح جوانب الخصوصية في البنى الفوقية للمجالين الآخرين: إعادة إنتاج الحياة (التناسل)، والسلطة في المجتمعات - ولإلقاء بعض الضوء الكاشف على مجال البنية التحتية الاقتصادية.

جـ - يمكننا أن نحدد المجال الأخصب والأعرض بأنه ذلك الذي يشمل كلاً من عامل علاقة الإنسان بالبعد الزمني، وعامل السلطة في المجتمع، لأن السلطة نادراً ما تتردد في ربط نفسها بديانات أو فلسفات أو أيديولوجيات معينة بينما، في الغالب، تخفي روابطها الأساسية مع البنى التحتية الاقتصادية، وهي البنى التي تتخللها بشكل عميق الإنجازات التكنولوجية المتقدمة التي يسهل تعميمها على مناطق قومية / ثقافية مختلفة.

٤ - وأخيراً دعنا نلقي النظر على مثال واحد كبير، قد يساعدنا في فهم هذا الميدان بالغ التعقيد. فلننظر إلى تلك المجتمعات التي اصطلح على تسميتها حديثاً «المجتمعات الهيدرولكية» وهي المجتمعات التي تعتمد على الري الصناعي في إنتاج طعامها، في غياب الري الطبيعي، من مياه أمطار منتظمة. هذه المجتمعات، توجد أساساً، في المناطق الاستوائية وشبه الاستوائية والمدارية، وهي تعتبر أقدم البقاع المسكونة حيث نشأت المجتمعات وقامت الحضارات (مصر، ما بين النهرين، الصين، وسط وشمال الهند، أواسط أمريكا وأواسط أفريقيا). وحسب هذه النظرية، فإن الحاجة إلى الري الصناعي - بمعنى إنشاء السدود والقنوات والمصارف - هي الوسيلة الوحيدة للتحكم في مجاري الأنهار الهائلة مثل النيل، واليانج تسي كيانج، والجانجز، ودجلة، والفرات، والكونغو.. إلخ، هذه الحاجة إلى التحكم المنظم والمستمر والمثابر للموارد المائية، فرض على المجتمعات الموجودة في هذه المناطق ابتداع أداة للتحكم المركزي الموحد لهذه الشبكة المعقدة الهائلة. وهكذا نشأت الدول المركزية في أفريقيا. ويمكن أن نفهم بسهولة كيف أضفى هذا الوضع، قرناً بعد قرن، وامتداده لعدة آلاف من السنين، سماتاً استبدادية حتمية على هذه الدول.

كل ذلك حسن، لكن يبرز، على الفور سؤالان أساسيان:

١ - إذا كانت الطبيعة الاستبدادية لسلطة الدولة في هذه المناطق من عالمنا لها ما يبررها في هذه المجتمعات، فكيف يمكننا أن نبرر الطبيعة الاستبدادية لسلطة الدولة في جميع أنحاء العالم، وخلال

مسار التاريخ الإنساني كله، عدا فترات قصيرة، وفي مناطق محدودة من العالم، وبطريقة مؤقتة؟ أليس من الأصوب أن نعتبر أن وظائف الدولة، في جوهرها، هي التحكم المجتمعي، وترشيد استخدام العنف بما يضمن المحافظة / الاستمرارية لنظام اجتماعي معين؟

هناك، بالتأكيد، درجات مختلفة للاستبداد، ومع ذلك، فإن دور العنف حتى يومنا هذا، يبدو متواصلاً عَبر التاريخ الإنساني كلّه.

٢ - لو أخذنا مجموعة المجتمعات التي أشرنا إليها على التو، هل يمكن القول حقيقة إن المؤسسات والظواهر والعمليات الإجتماعية والثقافية متشابهة في دول مثل فيتنام والسودان، باكستان والمغرب، إيران وكمبوديا.. إلخ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف يمكننا أن نبرّر الاختلافات إلاّ إذا قبلنا استخدام التعميمات الظاهرية، ورفضنا الاندفاع إلى الأعماق، باستخدام مفهوم الخصوصية، الذي حدّدناه باختصار هنا، لاكتشاف بُعد كل من «المحافظة والاستمرارية» والتحوّل في كل من هذه المجتمعات والمجموعات القومية / الثقافية؟

إنّ مفهوم الخصوصية هو الأداة التكاملية التي يمكننا من خلالها اكتشاف ما يجعل هذه المجتمعات مختلفة عَبر مسار تطورها التاريخي الطويل، وهو في الوقت نفسه يطرح توحيدا تكامليا جدليا، بدلاً من المعلومات البنكية السائدة. فالخصوصية أداة مفاهيمية قادرة على توحيد المدخل الكمي - الإحصائي من وجهة نظر عالمية تركيبية تحيط بالاتجاهين الرئيسين لحركة المجتمعات: رأسياً (التطور التاريخي)، وأفقياً (الحضارات، المناطق الثقافية، والمجتمعات القومية).

ترجمة : أحمد عمر شاهين

فرانسيس فوكوياما

اخفاق التحديث وراء التطرف الأصولي

يشغل فرانسيس فوكوياما حالياً منصب مدير مشروع الاتصالات الذي تجريه مدرسة الدراسات الدولية المتقدمة، التابعة لجامعة جونز هوبكنز بالولايات المتحدة الأمريكية. كما أنه شغل سابقاً منصب نائب مدير وحدة تخطيط السياسات بوزارة الخارجية الأمريكية وآخر كتاب صدر له هو «الثقة: الفضائل الاجتماعية، وخلق الرفاهية»، الصادر عن دار «فري بريس» الأمريكية للنشر عام ١٩٩٥، وهي الدار نفسها التي أصدرت كتابه «نهاية التاريخ والرجل الأخير»، عام ١٩٩٢.

*** ما هو رأيك في المقولة الشائعة في بعض الدوائر الغربية القائلة بأن حركات الإسلام السياسي تمثل خطراً على الغرب لا يقل في حدته عن خطر الشيوعية السابق؟**

– من الواضح أن الإسلام السياسي يمثّل قوة لا يستهان بها في العالم الإسلامي ولكنه لا يمثّل أي نوع من التحدي لديمقراطية الغرب الليبرالية، حيث أنه يختلف كثيراً عن الشيوعية أو الماركسية من حيث كونه لا يمثّل تياراً عالمياً مثل الاشتراكية. على سبيل المثال أنا لا أعتقد بأن الإسلام قد تمكن في الفترة الأخيرة من تحقيق أية «غزوات» جديدة حيث لا يوجد معتنقون جدد للدين، أو أناس كانوا بوذيين أو مسيحيين ثم تحولوا للإسلام. فما يحدث في حقيقة الأمر هو إعادة اعتناق للدين من قبل المهاجرين الذين ينتمون لدول إسلامية وهذا لا يمثّل اتساعاً حقيقياً للدين. ورغم أن هناك «صحوة إسلامية» تسري في أنحاء عديدة من العالم، إلا انها تحدث فقط في البلاد ذات الثقافة الإسلامية. وهذا يعني أن الصور المتطرفة التي تنتمي للإسلام ما هي إلاّ انعكاس ورد فعل مباشر لإخفاق العديد من الدول الإسلامية في التحديث. ولذلك سيظل الإسلام السياسي النشط قاصراً على أجزاء محددة من العالم. وأعتقد انه سيمثّل تحدياً ولكن على مستوى مختلف عمّا كانت تمثّله الشيوعيّة.

*** ولكنك ذكرت في كتابات سابقة لك أن تأثير الإسلام كديانة وأيديولوجية سياسية يكاد يكون عالمياً، لأنه يخاطب البشر كبشر وليس كجماعات منفصلة عرقية أو قومية.**

– ما قصدت قوله هو أن الإسلام – نظرياً – مثل المسيحية في توجههما لكل البشر. وهما في هذا

مختلفان عن الديانة اليهودية التي تتحدث عن «الشعب المختار». فالعديد من الأديان تتوجه إلى طوائف عرقية محددة إلاّ أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للإسلام. إذن نظرياً ووفقاً للمبادىء التي يدعو إليها الإسلام، يعتبر ذا صبغة عالمية، ولكن حينما يأتي الأمر للحقائق التاريخية فليس هناك أدلة على أن مجموعات كبيرة من البشر تترك دينها وتتحول إلى الإسلام. وكما ذكرت فإن الأعداد المتزايدة للذين يعتنقون الدين الإسلامي في الغرب، سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة، إنما هو نتاج للهجرة حيث يعمل أولئك المهاجرون من دول ذات ثقافة إسلامية على إعادة اكتشاف الدين والتمسك به، غير أن عدد أولئك الذين يتركون دياناتهم ليعتنقوا الإسلام ليس كبيراً.

*** لماذا إذن قلت إن الإسلام يشكل منظومة أيديولوجية تمثّل خطراً على الممارسات الليبرالية، وأنه كأيديولوجية قد تمكن من إلحاق الهزيمة بالديمقراطية الغربية في العديد من أنحاء العالم؟**

- لقد مرّ العالم الإسلامي بالعديد من مراحل التطوّر. فقد كانت هناك مراحل سادت فيها القيم الليبرالية في مصر على سبيل المثال في نهاية القرن التاسع عشر، كما ظهرت نماذج ليبرالية من الإسلام، نجحت برغم صبغتها الدينية في التعامل مع مظاهر الحياة الحديثة. غير ان الأصولية الإسلامية التي ظهرت بقيام الثورة الإيرانية وانتشرت في العديد من أنحاء العالم لا تمثل أي قيم ليبرالية، وقد أصبحت هي النموذج السائد من الإسلام السياسي في إيران وأفغانستان. ورغم أن كلاً من مصر والجزائر تجاهدان قدر استطاعتهما لاحتواء هذه الحركات الإسلامية المحافظة، غير أن الجزء الوحيد في العالم الذي لم تستطع الليبرالية الغربية أن تحقق فيه أية نجاحات هو العالم الإسلامي، بينما يتجه العديد من بلدان العالم في جنوب شرق آسيا، وأمريكا اللاتينية والدول الشيوعية سابقاً إلى اعتناق قيم الديمقراطية الغربية.

*** هل يعني هذا ان هناك تناقضاً ما بين الإسلام والمبادىء والقيم الليبرالية؟**

- لا لم أقصد ذلك على الاطلاق. فهناك تجارب عديدة في الماضي الإسلامي تتوافق مع المبادىء الليبرالية. وفي واقع الأمر فإنه كلما ابتعدنا عن الشرق الأوسط - كنموذج للعالم الإسلامي - نجد أن هناك أمثلة على هذا الأمر في بلدان كماليزيا أو أندونيسيا مثلاً، حيث يوجد نوع من الفصل المقبول اجتماعياً بين السلطة الدينية والعلمانية.

لذلك لا أعتقد بأن هناك شيئاً موروثاً في الإسلام يجعله غير متسق مع القيم الليبرالية الغربية، غير أن معظم نماذج الإسلام السياسي السائدة حالياً في العالم الإسلامي لا تستطيع الفصل بين السلطة الدينية والعلمانية، وهذا أمر يؤخذ على الإسلام السياسي الناشط حالياً. حركات الإصلاح البروتستانتية، على سبيل المثال، نجحت وتحت ظروف معينة في تأكيد كون الدين اختياراً خاصاً للمرء، بينما قامت بـ «علمنة» الحياة العامة، وقد مهد ذلك الطريق لعلمنة السياسة. وفي اعتقادي ان ذلك ليس هو الاتجاه السائد في تيارات الإسلام السياسي الحالية، وبالتالي فهناك نوع من عدم التوافق بين حركات الإسلام السياسي الحالية وبين الديمقراطية الغربية بقيمها الليبرالية.

*** لكن البعض يرى أن التيارات الحالية من الإسلام السياسي ذات الصبغة الراديكالية هي نتيجة منطقية لغياب الديمقراطية، والجزائر مثال على ذلك.**

- ربما وقعت الحكومة الجزائرية في خطأ تكتيكي خطير حينما رفضت السماح للجبهة الإسلامية

للإنقاذ بالوصول للسلطة. فربما كان من الممكن - كما حدث في تركيا على سبيل المثال - ان يتم استيعاب الإسلاميين ضمن البناء السياسي، فلا يأخذ الإسلام ذلك الطابع الراديكالي. ولكن نمو هذه الحركات لا يرجع إلى غياب الديمقراطية بقدر ما يرجع إلى عدم قبول اجتماعي عام لعملية التحديث الاقتصادي، ويكاد يكون هذا هو الدافع نفسه الذي أدى لظهور تيار القومية في أوروبا. فهذه الصورة الراديكالية للإسلام ناشئة عن المرحلة الانتقالية من مجتمع زراعي إقطاعي إلى مجتمع صناعي حضري. وهذه العملية الانتقالية تفرض ضغوطاً شديدة على المجتمع. وظهور الإسلام السياسي ما هو إلاّ أحد إفرازات هذه العملية الانتقالية. وكلما تم قمع الحركات الإسلامية خلق ذلك نوعاً من التعاطف معها والرفض والمقاومة للأنظمة الحالية. ولكن حتى لو كان معظم دول الشرق الأوسط يتمتع بنظم ديمقراطية فإن الحركات الإسلامية ستظل تسعى للوصول للسلطة.

*** كيف ترى إذن مستقبل الإسلام السياسي؟**

- ستستمر الحركات الإسلامية ذات الطابع الراديكالي وسيستمر استخدام العنف أثناء المواجهة، غير أنها لا يمكن أن تستمر للأبد لأنها في الحقيقة لا تقدم أية حلول منطقية للمشاكل القائمة. فالجزائر على سبيل المثال، تواجه مشاكل سكانية وفقراً متواصلاً وعدم مساواة ونقصاً في التنمية، ولا أعتقد أن بإمكان الأحزاب الإسلامية المتواجدة على الساحة أن تصل إلى حل لهذه المشاكل حتى لو تمكنت من الوصول للسلطة. لذا فأنا أتوقع أن ثمة تطورات ستحدث داخل التيارات الإسلامية ذاتها. وسوف تتراجع التيارات ذات الصبغة الراديكالية لتظهر تيارات أكثر تقبلاً لفكرة التحديث الاقتصادي، وهو الأمر الذي حدث مع حركات الإصلاح المسيحي، حيث تراجعت التيارات ذات الصبغة الراديكالية وأتاحت الفرصة لتيارات أكثر تعبيراً عن الأفكار الليبرالية الغربية. وأنا أتوقع حدوث الأمر ذاته في العالم الإسلامي خلال الجيل القادم.

*** هل تعتقد أن اختلاف الثقافات القومية يؤدي إلى «صدام الحضارات» كما يقول صمويل هنتنجتون؟**

- ليس واضحاً بالنسبة لي لماذا يؤدي تنوع الثقافات بالضرورة إلى صراع حضاري أو مواجهة عسكرية. فأنا أتفق مع هنتنجتون في أن الثقافة عامل مهم جداً بالنسبة للبشر، إلاّ أن الخطأ الذي يقع فيه هنتنجتون هو الحديث عن إطارات واسعة جداً للثقافة تضم بشراً متنوعين كالمسلمين، مثلاً، أو معتنقي الكونفوشسية، أو الغرب، قائلاً بأن الاختلاف الثقافي بين هذه المجموعة وتلك يحتم حدوث مواجهة. ولكن البشر عادة ما يتجاوبون مع هويات ثقافية أضيق كثيراً من تلك الأطر الواسعة التي يتحدث هنتنجتون عنها. وإلاّ كيف يمكن تفسير الصراع بين رواندا وبوروندي، الذي هو صراع إثني، وليس صراعاً ثقافياً، أو الصراع في أفغانستان بين الطوائف المختلفة التي تنتمي لثقافة واحدة. أنا أعتقد انه بالإمكان حدوث تنافس ثقافي سلمي بين المجتمعات المختلفة على غرار ما يحدث الآن بين الولايات المتحدة واليابان على سبيل المثال. لقد أثبتت تلك العلاقة أنها مثمرة من حيث انها أحدثت نوعاً من التنافس الاقتصادي وممارسة سياسة نقد الذات داخل هذه المجتمعات، وقد أدى هذا إلى إحداث تغيير ثقافي بدرجة ما.

*** هل تعتقد أن هناك معتقدات ثقافية معينة من شأنها أن تكون عقبة في سبيل النمو الاقتصادي**

لبعض الدول؟

- نعم هناك بعض المعتقدات الثقافية لدى شعوب معيّنة قد تشكل عقبة في تحقيق نمو اقتصادي فعّال. وهناك الكثير من أدبيّات ماكس ڤيبر حول تأثير بعض المعتقدات الدينية على الأنشطة الاقتصادية. ففي مجتمعات تقليدية معيّنة مثلاً تطغى صلات القرابة في العمل على عامل الخبرة والكفاءة، وبالتالي يصبح الأمر غاية في التعقيد، حيث يصبح العمل مع الغريب غير الموثوق به أمراً بالغ الصعوبة. يحدث ذلك في بعض المجتمعات في الصين وجنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية، وفي الشرق الأوسط كما أعتقد. بينما في مجتمعات أخرى مثل اليابان وألمانيا بإمكان الغرباء أن يعملوا سوياً ويثقوا ببعضهم بعضاً دون أن تكون لهم صلات عائلية أو ميول دينية متشابهة. وهذه القدرة هي التي أدت إلى تكوين التجمعات الاقتصادية الضخمة.

*** هل هناك علاقة ما بين مبدأ اليوتوبيا التكنولوجية - أي سيطرة الإنسان على مقدرات الطبيعة - والوصول إلى نهاية التاريخ؟**

- أهم نقد وجه لمقولة «نهاية التاريخ» هو ذلك النقد الذي يشير إلى طبيعة «النهاية المفتوحة» للتكنولوجيا والعلوم الطبيعية الحديثة. بمعنى انه لا يمكن الحديث عن نهاية فعلية للتاريخ بالمعنى الحرفي طالما ظل الإنسان غير قادر على فرض سيطرته الكاملة على الطبيعة والتكنولوجيا، وهذا صعب. وما أردت قوله في كتابي عن نهاية التاريخ هو أن الاقتصاديات الحديثة وطبيعة التكنولوجيا المعلوماتية معقدة جداً، حتى أنه لم يعد بالإمكان السيطرة مركزياً على أي اقتصاد، الأمر الذي يفرض أنواعاً من اللامركزية في اتخاذ القرار الاقتصادي. وهذا العامل - في اعتقادي - كان عاملاً أساسياً في سقوط الشيوعية. ولذلك فهناك سبب تكنولوجي قوي أدى لنشوء اقتصاديات السوق، بل ولنشوء نظم سياسية أكثر انفتاحاً وليبرالية. إذن، يمكن القول بأن تطور الاقتصاد الصناعي من شأنه أن يدفع الدول باتجاه الديمقراطية الليبرالية. غير انه بالإمكان أيضاً القول بأن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى الوصول للمرحلة النهائية التي يحقق فيها الإنسان اليوتوبيا الكاملة والسيطرة التامة على الطبيعة، ويضع نهاية للعملية التاريخية. إنها عملية ذات نهاية مفتوحة، وبما انها كذلك فإننا لن نصل حقيقة إلى نهاية للتاريخ.

صمويل هنتنجتون

النتوء الديمغرافي سبب الاحتكاك بين الغرب والإسلام

يشغل صمويل هنتنجتون منصب مدير «معهد جون م. أولين للدراسات الاستراتيجية» في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية، وقد صدر كتابه الأخير «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي» عن دار سيمون وشوستر الأمريكية للنشر في ديسمبر عام ١٩٩٦.

*** ما هي الأسس التي بنيت عليها افتراضك القائل بأن الإسلام يهدد الحضارة الغربية؟**

- يؤسفني أن أقول إن العلاقة بين الإسلام والغرب تكتسب الآن طبيعة عدائية أكثر بكثير من فترات سابقة. ويعود هذا الأمر لأسباب عديدة منها استمرار الهيمنة الاقتصادية والعسكرية للغرب، بل والتدخل العسكري في أجزاء من العالم الإسلامي، أحياناً. وكل هذه أسباب تكمن وراء تزايد مشاعر العداء بين الإسلام والغرب. كما أن هناك عاملاً لا ينبغي إغفاله وهو العامل الديموغرافي. فالدينامية الديموغرافية للدول الإسلامية أدت لزيادة سكانية ملحوظة، الأمر الذي أدى بدوره إلى ظهور «نتوء» من الشباب في مقتبل العمر، يعانون مشاكل البطالة والاغتراب الاجتماعي داخل مجتمعاتهم، مما خلق مشاكل لا حصر لها في الدول الإسلامية. وبعض هولاء الشباب يهاجر للغرب، والبعض الآخر يقع تحت تأثير جماعات العنف الديني. هناك، أيضاً، عامل الصحوة الثقافية التي تجتاح العالم الإسلامي حالياً. هذه الصحوة تدفع العديد من المسلمين إلى رفض القيم الغربية، والعودة إلى القيم والتقاليد والممارسات الإسلامية، وهذا بدوره يساعد على توسيع الفجوة بين العالمين الغربي والإسلامي. إضافة لتلك العوامل، انتهت الحرب الباردة بين القطبين العالميين بانهيار الشيوعية التي كانت بمثابة العدو المشترك لكل من الغرب والدول الإسلامية على حد سواء. وقد أدى هذا الاختفاء للعدو المشترك إلى اختفاء عنصر مشترك بين الإسلام والغرب. كذلك حدث نوع من التماس بين العالم الإسلامي والغرب في عدة مجالات مؤخراً، بسبب الهجرة والتطور الهائل في وسائل النقل والاتصالات.. وكل هذه عوامل قد تؤدي إلى إحداث تقارب من نوع ما، ولكنها في

الوقت ذاته قد تؤدي إلى أنواع من سوء التفاهم والصراع. وما أطرحه في كتابي «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد» هو أننا نمر الآن بمرحلة انتقالية بعد انتهاء الحرب الباردة، التي تقاسمت الدولتان العُظميان وحلفاؤهما العالم فيها، وتنافسا على مناطق النفوذ خاصة في العالم الثالث. فالعالم اليوم أكثر تعقيداً، حيث تتفاعل سبع أو ثماني حضارات كبرى، هي والدول التي تمثلها. وهذه ليست قضية بسيطة يمكن اختزالها إلى شعار «نحن ضد الآخرين»، فقد تتعاون بعض هذه الحضارات مع بعضها البعض أحياناً، ولكنها قد تتنافس، بل وقد تتحارب في أحيان أخرى.

*** ما رأيك في الانتقاد الذي وجهه الكثيرون لمقولتك وإخفاقها في إدراك المصادر المتنوعة داخل كل ثقافة، ونقاط التشابه والتداخل بين الثقافات، وافتراض وجود أسوار عالية وحواجز لا يمكن تجاوزها بين الثقافات؟**

- أي قارئ لكتابي عن صدام الحضارات يلاحظ على الفور مدى تأكيدي على فكرة تفاعل الحضارات والتأثير المتبادل بينها، بل إنني أستطيع أن أقول لك الآن من الذاكرة نص الكلمات التي وردت في كتابي، حول عدم وجود حدود فاصلة واضحة بين الحضارات، وأن الحضارات بلا بداية أو نهاية. فالأفراد يستطيعون، بل ويقومون بإعادة تعريف هويتهم، الأمر الذي يؤدي إلى تغيير المركب الذي يحدد شكل أية حضارة مع مرور الوقت. والثقافات تتفاعل وتتداخل، وإمكانية أن تتشابه ثقافة مع أخرى أو تتنافر معها تتباين بشدة بتباين الظروف. كما أنني ذكرت في كتابي، أيضاً، ان عملية التفاعل والاستعارة بين الثقافات عملية دائمة على مر العصور، وأن التطوّر التكنولوجي لوسائل الاتصالات أدى إلى توسيع نطاق هذا التفاعل. فليس حقيقياً انني تحدثت عن عدم إمكانية تفاعل الحضارات. وما قلته هو أن الحضارات هي أوسع كيان ثقافي يتفاعل البشر من خلاله، وان هناك كيانات ثقافية أخرى أصغر يتفاعل المرء معها بطرق أكثر مباشرة وأكثر حدة من التفاعل مع الحضارات.

*** قلت إن أحد الأسباب الرئيسية لصدام الحضارات هو الانفجار السكاني في الدول الإسلامية، والنموّ المطّرد في أعداد الشباب، الذين هم أكثر عرضة للانخراط في أعمال العنف والإرهاب. ألا ترى ان ظاهرة كهذه ترتبط بأسباب اجتماعية وسياسية كالفقر والجهل وغياب حقوق الإنسان والهيمنة الإستعمارية، أكثر مما ترتبط بالثقافة أو الحضارة؟**

- أتصوّر ان الشباب نصف المتعلّم يمثل نسبة لا بأس بها من تعداد السكان في الدول الإسلامية، ولا شك لدي في أن هذه إحدى الخصائص التي يتميّز بها الإسلام في الوقت الحالي. ونظراً لوجود علاقة تربط المجتمعات الإسلامية بغيرها من المجتمعات الأخرى، فإن هذا الأمر عادة ما يثير العديد من المشاكل. فمشكلة البطالة الموجودة في العديد من الدول الإسلامية، على سبيل المثال، تدفع بالكثير من المسلمين إلى الهجرة للمجتمعات الأخرى، التي تعاني بدورها من مشكلة الهجرة. وقد قمت، مؤخراً، بزيارة لبعض الدول الأوروبية ولمست الخوف والقلق الشديدين في كل من فرنسا وألمانيا حول النموّ المطّرد للأقليّة المسلمة، وقد أدى ذلك بدوره إلى خلق نوع من النزعة القومية التي تتخذ طابعاً عنصرياً بغيضاً. ليس هذا فحسب، ولكن بعض هذه الدول أقدمت على التصدي لهذا الأمر عبر محاولات أرى أنها عبثية، مثل تلك المحاولة في فرنسا، على سبيل المثال، لمنع الفتيات المسلمات

من ارتداء غطاء الرأس في المدارس.

غير انه يمكن القول بأن العلماء الديموغرافيين يتنبأون بأنه بحلول عام ٢٠٢٠ ستنخفض معدلات النمو السكاني في الأقطار الإسلامية، وهذا يؤدي للاعتقاد بأن أحد أسباب المشكلة القائمة بين الغرب والعالم الإسلامي ستختفي تدريجياً. ولعلني أشير هنا إلى أن بعض المؤرخين يفسرون الحملات الصليبية بالزيادة السكانية في أوروبا في القرن الحادي عشر، وبحركية أعداد هائلة من البشر كان لديهم الاستعداد للذهاب إلى فلسطين لغزو العالم الإسلامي بشكله المعروف آنذاك.

*** هل تتصوّر حقاً ان الانفجار السكّاني الذي يشهده العالم الإسلامي الآن قد يدفع المسلمين إلى شن حروب على الغرب؟**

– كل ما أقوله هو ان الانفجار السكّاني الذي حدث في العالم المسيحي في العصور الوسطى كان أحد العوامل التي وقفت وراء الحملات الصليبية. وان العالم الإسلامي الآن يشهد زيادة مطّردة في معدلات نموّ السكان، وان هناك العديد من المشاكل الناجمة عن هذه الزيادة. ولكني لا أتصوّر ان ذلك يعني ان المسلمين يعدّون العدّة لشن حملات صليبية على الطريقة الإسلامية. هذا أمر غير وارد.

*** ما هو الخطر الذي يمثّلونه إذاً؟**

– على الرغم من أنني لا أملك التحدث باسم أوروبا الغربية، إلا أن هذا لا يعني أنني لا أستطيع أن أرى أن بلاداً مثل فرنسا وألمانيا لا تتوفر لها قدرة الولايات المتحدة على استيعاب المهاجرين. فأوروبا الغربية لا تملك تقاليد عريقة تمكنها من استيعاب أعداد كبيرة من المهاجرين ينتمون لثقافات متعددة، وبالتالي من البديهي أن تشعر المجتمعات الأوروبية بأن وجود الأقليات داخل مجتمعاتها يتهدّدها.

*** ماذا تقصد بقولك إن للإسلام حدوداً دموية؟**

– يرجع هذا القول إلى حقيقة انه إذا ما نظر المرء إلى المناطق ذات الكثافة السكانية المسلمة في أوراسيا وشمال أفريقية، فإنه سيلاحظ على الفور مجموعة من الصراعات بين المسلمين وغير المسلمين. والدليل على هذا الصراع الدائر في يوغسلافيا السابقة وفي وسط آسيا وشبه القارة الهندية، وجنوب شرق آسيا، وكذلك الشرق الأوسط. وأنا أعتقد ان هذا الأمر يعود إلى الخصائص الديموغرافية التي سبق وأشرت إليها.

*** في كل الأمثلة التي ذكرتها كان المسلمون هم الضحيّة وليسوا المعتدي؟**

– أنا لا أحاول هنا إصدار أحكام على مدى صحّة أو خطأ تلك الصراعات، وكل ما أحاول القيام به هو توضيح ان هذه الصراعات موجودة. كما أنني أقول، وقد قدمت الأدلة على مقولتي هذه في كتابي، إن المسلمين أكثر عرضة، من أناس ينتمون لحضارات أخرى، لمحاربة بعضهم البعض. وأنا لا أعتقد أن هذه المسألة مسألة ثابتة على مدى التاريخ، وإنما هي نتيجة للنهج الذي اتبعته القوى الغربية في تقسيم العالم الإسلامي، بعد اقتسام ميراث الإمبراطورية العثمانية. فحتى يومنا هذا لا توجد دولة مركزية واحدة في العالم الإسلامي. ففي الغرب توجد الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا، وفي العالم الأرثوذكسي توجد روسيا، وفي العالم الهندوسي توجد الهند، وبالنسبة للكونفوشسية توجد الصين واليابان، غير ان الإسلام منقسم على نفسه، ولا توجد له دولة مركزية توحده، وهذا بدوره

عامل في الصراع داخل الصفوف الإسلامية.

*** ولكنك ذكرت أيضاً أن هناك شيئاً ما في الإسلام يولد العنف فما هو هذا «الشيء»؟**

– هو النتوء الديموغرافي الذي تحدثت عنه وهو ظاهرة قائمة في الحاضر، ولم تكن موجودة في الماضي. وقد قمت في كتابي بنفي النظريات التي روّج لها البعض حول ان المسلمين كانوا ذوي ميول عنيفة دائماً، أو أن لديهم ميلاً وراثياً نحو العنف. هذا أمر غير صحيح على الاطلاق، وحقيقة الأمر أن الحد الذي يمكن أن تختلف به حضارة عن أخرى في ما يتعلق باستعدادها لممارسة أعمال العنف يختلف باختلاف الوقت. لقد ظل الغربيون لقرون عديدة يرتكبون مذابح ضد بعضهم البعض وضد الشعوب الأخرى. والآن تطور الغرب إلى الحدّ الذي أصبحت معه فكرة الحرب بين دولتين غربيتين أمراً غير وارد على الإطلاق.

*** ألا ترى أن هناك تناقضاً ما، بين ما ذكرته عن كون الإسلام أكثر الحضارات تعرضاً لأن تحارب شعوبه بعضها البعض، وما تقوله الآن عن أن درجة العنف التي يمكن أن تمارسها جماعة ما يختلف من وقت لآخر؟**

– أنا أقول إن هذا الأمر ليس صحيحاً على مدى التاريخ، فالظروف تتغيّر، والحضارات تتطوّر وهي تمرّ بمراحل سياسيّة مختلفة. فمرحلة معيّنة يكون سمتها الصراع الدائم قد تتطوّر بمرور الوقت وتخفت حدة الصراعات، وتسود دولة أو دولتان تلك الحضارة. لقد وصل الغرب إلى تلك النقطة التاريخية الآن، حيث يوجد الاتحاد الأوروبي، من جهة، وأمريكا الشمالية، من جهة ثانية.

*** ألا توجد فروق ثقافية بين أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية؟**

– بطبيعة الحال هناك اختلافات ثقافية، كما وأن هناك اختلافات ثقافية أخرى داخل المجتمعات الأمريكية والأوروبية نفسها، لأنه كما أكدت سلفاً فإن الحضارة ما هي إلاّ معنى أوسع للهويات الثقافية، وداخل أي حضارة هناك ثقافات فرعية متعددة، ولكنهما سوياً ينتميان للحضارة الغربية.

*** بعض النقّاد وصفوا ما ذكرته عن الثقافة والحضارة بالسطحية، لأنك تهتم بالعنصر الديني النصّي متجاهلاً ان الدين كان وما زال عرضة لقراءات وتأويلات مختلفة على مدى التاريخ؟**

– إنّ الدين هو العنصر الأكثر أهمية في تعريف الحضارة، غير انه ليس العنصر الأوحد، فاللغة والتقاليد والتجارب التاريخية يمكنها أن تحدد ملامح الحضارة، ولكن حينما ننظر للتاريخ سنجد أن الدين أكثر أهمية. فنحن نرى ذلك بوضوح في يوغسلافيا السابقة حيث أدى الدين للتفريق بين الصرب والكروات والمسلمين رغم تحدثهم باللغة نفسها وتمسكهم بالعادات الاجتماعية نفسها. وأنا لا أعتقد أن النص الديني هو الأساس، وإنما ما يهم هو كيف يفسّر الأفراد هذا النص. وباعتقادي ان كلاً من الثقافة الإسلامية والمسيحية ثقافة معقدة ومتنوعة، والبعض يطرح فكرة ان الإسلام بطبيعته يرفض فكرة تطوّر الحكومات الديموقراطية، وبالفعل ليس هناك ديموقراطيات حقيقية كثيرة في العالم الإسلامي، غير أنني لا أعتقد أن هناك بالضرورة تناقضاً جوهرياً بين الإسلام والديموقراطية. لقد درست التاريخ الإسلامي ووجدت أن هناك عناصر عديدة داخل هذا التاريخ تدفع التطوّر في الاتجاه الديموقراطي.

*** لماذا، في رأيك، يتم تجاهل الأسباب السياسية والاجتماعية التي تدفع العديد من الحركات**

الإسلامية للوقوف في وجه سياسات محددة ظالمة وقمعية، وتصوير صراعها السياسي كأنما هو عداء ثقافي للغرب؟

– أنا لا أعتقد ان التيار الإسلامي الأساسي السائد معادٍ بالضرورة للغرب. فبعض الحركات الإسلامية المتطرفة، كما هو واضح، تعادي أنظمة الحكم في بلادها، التي هي أنظمة سلطوية وقمعية.

*** طالما أنكم تعترفون بأن هناك أسباباً سياسية واجتماعية للسخط، لماذا التركيز إذن على فكرة صدام الحضارات التي تؤدي إلى تعميق التناقضات بدلاً من السعي لحلها؟**

– ليس صحيحاً أنني أركّز على الاختلافات الثقافية. ولكني، وببساطة، أردت أن ألفت الأنظار لتلك الاختلافات، لأنني أعتقد أن العامل الثقافي قد تم تجاهله في مجال العلاقات الدولية، على الرغم من أهميته الشديدة. فهذا العامل لا يؤدي فقط إلى الصراع، وإنّما يمكن استخدامه أيضاً لإقامة جسور من التعاون بين الحضارات المختلفة، كما أوضحت بإسهاب شديد في كتابي. فالثقافات المشتركة يمكن أن تكون عاملاً لتحقيق التعاون وإيجاد جوّ من الثقة بين الشعوب والجماعات المختلفة. هذا في الوقت الذي يؤدي الاختلاف الثقافي الواسع بين جماعة وأخرى إلى إثارة سوء الفهم، وانعدام الثقة والريبة.

*** ولكن لماذا تعتبر الإسلام بالذات مصدراً للخطر على الغرب أكثر من أية ديانات أخرى غير غربية كالكنفوشيوسية أو البوذية مثلاً؟**

– ينبغي أن يكون السؤال: من الذي يعتبر الإسلام بمثابة تهديد. فالناس في أوروبا الغربية مثلاً يحسّون بأن ثقافتهم مهدّدة من قبل الأقليّات المسلمة من المهاجرين. وعلى الرغم من أنني أرى أنهم يبالغون في هذا الإحساس، إلاّ أن إحساسهم هذا يمكن تفهمه. فالناس في الغرب مهمومون بالإرهاب وعمليّات تفجير الطائرات، واختطاف الرهائن، وكذلك محاولات بعض الدول الإسلامية تطوير الصواريخ بعيدة المدى، وأسلحة كيماوية وبيولوجية ونووية – كل هذه الأمور يعتبرها الناس في الغرب تهديداً حقيقياً لمصالحهم.

*** ألا تعتقد أن محاولة إيجاد أرضية مشتركة وبناء جسور للتفاهم بين الحضارات أجدى من الإلحاح على فكرة الصّدام الحتميّ بينها؟**

– إنّ أهمّ رسالة في كتابي هي أننا نتجه نحو عالم متعدّد الأقطاب والحضارات، يتضمّن عدداً من الحضارات الأساسيّة، وسبعة أو ثمانية مراكز قوى، ومن المهم في عالم هذه طبيعته أن نبدأ بتحديد الأفكار والمفاهيم المشتركة التي تتفق كافة الحضارات الأساسية عليها. بل إننا في هذه اللحظة نعد لبرنامج بحثي في جامعة هارفارد يسعى إلى دعوة ممثلين للحضارات الأساسية في العالم لكي نحاول سوياً تحديد العناصر المشتركة بين هذه الحضارات. وكم أتمنّى أن نصل إلى التعرّف على أرضية مشتركة مناسبة للبناء والتطوير.

الكوكبة:
الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية

إسماعيل صبري عبد الله

لم يلتق الكتّاب العرب على اسم واحد لظاهرة كثر حديثهم عنها. فقد أسماها البعض «العولمة» وقال البعض الآخر «الكونية». وعلى أية حال يتفق معظمهم على النظرة الإيجابية لهذا الذي يجري في عالم اليوم. وربما وجد المرء أساس هذا الاحتفاء في انهيار الاتحاد السوفييتي. فالناس عادة يتبرأون من المهزوم ويعجبون بالمنتصر. وقد فسر القوم ما جرى فيما كنا نصفه بوطن الإشتراكية على أنه انتصار حاسم للرأسمالية أبعد الاشتراكية كاختيار بديل بشكل قاطع ونهائي. ومن ثم كان من الطبيعي أن تجذبهم «أيديولوجية السوق» ويتحدثون عن فضل الليبرالية على الناس، مقتربين بذلك من ما قيل عن «نهاية التاريخ» وإن انتقد بعضهم الكتاب المذكور. وعايش هذا التوجه الحديث عن العالم ذي القطب الواحد، والتسليم بأن الولايات المتحدة سيدة العالم التي لا يرد لها قول. ومن نقطة انطلاق أخرى - الثورة العلمية والتكنولوجية - قيل إن من يملكها يحكم العالم، ولا حياة لشعب لا يدخل غمارها. بل كتب بعضهم أن الاقتصاد قد فقد أهميته السابقة وحلت محله المعلوماتية. ولم يفلح ما يشغل أهل الغرب من بطء في النمو وتزايد في البطالة والتهميش وتراجع في مستوى التعليم وانتشار للمخدرات وظهور لليمين المتطرف (والمسلح في أمريكا) في الساحة السياسية والانتخابات الأوروبية والتشريعية والمحلية، ومن تكاثر الملل ونحل غريبة الشأن تعيش في أوهام لا صلة لها بالعقل.. الخ، في جذب أي قدر يذكر من الانتباه لدى المفكرين والمحللين العرب. فانتصار الرأسمالية كامل ومطبق، وهزيمة الاشتراكية تامة وأبدية الأثر. وقبل معظم الكتّاب تراجع دور الدولة التي تحولت في نظرهم من قوة قادرة على دفع الشعب خطوات حاسمة على طريق التقدم والتنمية، إلى بيروقراطية شمولية تعطل التنمية. في حين شغلهم كثيراً حديث «صراع الحضارات» وما أسموه قضية الهوية. وفي كل ما خطه القلم من كتب ومقالات ومحاولات تأصيل أو تحليل أهمل تماماً البحث في نشأة الظاهرة والقوى الفاعلة في تشكيلها. وهكذا يكاد «دخول البشرية في عصر جديد تماماً» أن يكون نهاية للبحث العلمي الإجتماعي يشابه «نهاية التاريخ». والمفجع في هذا كله هو

الانصراف عن البحث في قضايانا القطرية والقومية، واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين «بالمتغيرات العالمية» وإشاعة التسليم بأن الأقوياء في قمة النظام العالمي يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية معدومة الأثر.

وتمهيداً لما سنقدمه من محاولة تحليلية لا بد أن نصحح، في إيجاز، الظاهرة وأسبابها ومن حرّكها. ونبدأ بالترجمة الصحيحة للاسم الانجليزي للظاهرة وهو Globalization. وهو مشتق من Globe بمعنى الكرة، والمقصود به هنا الكرة الأرضية، الكوكب الذي نعيش على سطحه. ومقابل «العالم» هو World، ومقابل «الكون» هو Universe. وكلمة العالم تعني البشرية، والنسبة إليها توحي بمشاركة الناس جميعاً في انتشار الظاهرة محل الدراسة. كما أن هذا الاسم ليس له فعل في اللغة العربية[1]. وقد وجدت في المعاجم فعل «كوكب» بمعنى جمع أحجاراً ووضع بعضها البعض في غير شكل محدد. وهو يقابل «كوّم» في تجميع التراب. ورأيت الاحتذاء بسلفنا القريبين حين نقلوا فعل «ثقف» من صقل السيف إلى صقل العقل وأدخلوا في لغة العرب «الثقافة» بالمعنى المتداول عندنا حالياً. ومهما يكن من أمر، لا بد من تحديد المسمى فيما وراء الخلاف حول الإسم. والمقصود بالكوكبة هو «التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون إعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة ودون حاجة إلى إجراءات حكومية».

ولما كانت حياة البشر ليست متروكة للمصادفة البحت، فإن كل تغيير كبير يطرأ عليها لا بد أن تقف وراءه قوى اجتماعية اقتصادية ذات تأثير في السياسة والاقتصاد ترى في هذا التغيير مصالح هامة لها. وربما كان ما يميز ظاهرة الكوكبة أنها نشأت وانتشرت دون أن يسبقها تصور متكامل أو حركة فكرية عميقة الأبعاد يختلف فيها أهل الفكر ويتأثر بها أهل السياسة. ومن ثم لا جدوى في محاولة البحث عن أصول فكرية لها في العلوم الاجتماعية المختلفة. والوقائع تثبت أنها أساساً نتاج داخلي للرأسمالية المعاصرة، وتتجسد في الشركات متعدية الجنسية. وقد بدأت الشركات الكبرى الانتشار بعيداً عن سوقها الوطنية تحت تأثير عاملين بالغي الأهمية. الأول هو التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات في المصالح بين شركات تنتمي لدول مختلفة، وذلك كان حتمياً بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفي مقدمتها القنابل النووية، التي جعلت التدمير المحتمل عند المنتصر على الدرجة نفسها من إحتماله عند المهزوم. وكان استبعاد الحرب أمراً جللاً لأن تاريخ الرأسمالية كان سلسلة من الحروب، كما أن الحرب كانت تلعب دوراً هاماً في الاقتصاد وفي نمو الرأسمالية. أما العامل الثاني فكان حركة التحرر الوطني التي أنهت أوضاع الامبراطوريات الاستعمارية التي كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد يسّر تلك النهاية اقتناع الرأسمالية الكبيرة بقدرتها على اقتحام الأسواق دون الاعتماد على جيش يحميها، وبالتالي بتكلفة أقل. وقد ثبت أن الدول التي استقلت سرعان ما استدعت المعونات والاستشمارات حتى من الدول نفسها التي صارعتها حركة التحرر الوطني. ولنتذكر في هذا الصدد كيف أجمع الناس في بلادنا العربية على مقت الاحتلال وحرصوا على النضال ضده حتى الجلاء الكامل. ونقارن ذلك «بالغَزَل بالمستثمِر» الممارس حالياً في كل أقطارنا أيّاً كان عنف الخطاب السياسي الموجه للاستهلاك المحلي.

ومفتاح تحليل هذا التطور هو إدراك أن الرأسمالية كنمط انتاج تتغير ملامحها وأساليبها في

الاستغلال عبر الزمن. وقد تطورت في الماضي تطورات لا تقل أهمية عمّا يحدث في الكوكبة.

(١)

مراحل واضحة في تاريخ الرأسمالية

لسنا بصدد تأريخ كامل لنشأة وتطور الرأسمالية[٢]. ولكننا نريد التذكير بإيجاز في مراحل هامة من هذا التطور مما يساعد على فهم ما يجري حالياً. وفي البداية نذكر بما كتبه ماركس في هذا الشأن فقد طرح الرجل مقولة أن كل موجود متغير ولا يبقى أي شيء على حاله إلى الأبد. وقال:

«ليس المجتمع المعاصر بلورة ثابتة[٣]، وإنما هو كائن عضوي قادر على التحول، وهو بالفعل في تحول مستمر، ولا يمكن أن نفهمه إلا من خلال عملية التحول».

ثم يضيف سمة خاصة بالرأسمالية بقوله:

«لا ترى الصناعة الحديثة في عمليات الإنتاج الممارسة حالياً شكلاً نهائياً، ولا تعده كذلك، لأن القاعدة التقنية ثورية بطبيعتها في حين كانت أنماط الانتاج السابقة جوهرياً انماطاً محافظة».

إن التكنولوجيا تطلق من عقالها أساليب تعامل الإنسان مع الطبيعة، وعمليات الانتاج التي تحفظ بقاءه، وكذلك علاقاته الاجتماعية ومفاهيمه العقلية.

فالرأسمالية ازدهرت بالصناعة، التي تعتمد بدورها على التكنولوجيا، والتي هي ثورية بطبيعتها، لأنها تقوم على أساس من البحث والتجديد محكوم بالرغبة في زيادة الإنتاج وتخفيض التكاليف لتوسيع الأسواق باستمرار، سعياً وراء تعظيم الربح. وهكذا كان نمط الانتاج الرأسمالي أول نمط يصفي تماماً الأنماط السابقة ويفرض نفسه من خلال كفاءته التنافسية على العالم كله تدريجياً وبأشكال مختلفة. وهذا الامتداد لنمط الإنتاج الرأسمالي في الغرب يبنى علاقاته مع بقية الأقطار على نوع من التبعية. ويقول ماركس عن البورجوازية الأوروبية «وكما جعلت الريف تابعاً للمدن، جعلت البلدان البربرية أو شبه البربرية تابعة للبلدان المتمدينة. وكما أتبعت أمم الفلاحين لأمم البورجوازية، اتبعت الشرق للغرب»[٤]. فالرأسمالية نمط انتاج متجدد، يتوجه منذ البداية لسيطرة الغرب على مصائر الشعوب الأخرى.

وعلى عكس ما هو شائع من القول بأن الرأسمالية ولدت مع الثورة الصناعية، يقول ماركس إنها انتشرت واستقرت خلال القرون الثلاثة السابقة، أي السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. وقد أكد هذا المعنى مفكرون غير ماركسيين من أشهرهم الفرنسي: برودل[٥].

أ - الرأسمالية التجارية

وتسمى كذلك نظراً للدور الحاسم الذي لعبته التجارة وطبقة التجار المشتغلين «بالتجارة البعيدة» Far trade [٦]. وقد بدأ نشاطهم بالاستيراد من خارج أوروبا لسلع يهواها الملوك والأمراء والنبلاء والكرادلة.. إلخ سادة المجتمعات الأوروبية في ذلك الوقت: استوردوا الأخشاب الثمينة والعاج والذهب من أفريقيا عبر تجار المغرب العربي. واستوردوا من الصين على طريق الحرير الشهير، وعبر تجار من الإيرانيين وعرب الشام. واستوردوا من الهند وجنوبي آسيا عبر حضرموت واليمن ومصر.

ونجحوا في إيجاد نوع من الحكم الذاتي في الجمهوريات التجارية التي حكمت المدن الساحلية الكبيرة من البندقية شرقاً إلى جنوا غرباً، وكذلك في مدن تجارية متناثرة بين بحر البلطيق والبحر المتوسط، كثيراً ما حملت، وتحمل حتى الآن إسم «المدينة الحرة» (٧). وقد تبنى هؤلاء التجار فكرة الإكتشافات الجغرافية وإن تصدّرها رسمياً الملوك (٨). وباكتشاف العالم الجديد واستقرار ألوف الأوروبيين فيه فُتح أمام التجار باب التصدير لهذه الأسواق الجديدة. ولم تكن الصناعة الحرفية قادرة على إنتاج كل ما تحتاجه أسواق العالم الجديد، ولذلك موّل التجار إنشاء مصانع يدوية manufactures قامت على التقسيم الفني للعمل بحيث يؤدي كل عامل عملية جزئية واحدة متكررة. وكان الدافع إلى ذلك أنهم استخدموا فلاحين هاربين من الإقطاعيات ولا دراية لهم بالصناعة. ثم تبينوا الأثر الكبير لتقسيم العمل في زيادة الإنتاجية وبالتالي الإنتاج. وكانت تلك ثورة صغيرة خصص لها آدم سميث عدة فصول في «ثروة الأمم». واستمر هذا الإهتمام بزيادة الإنتاج وتخفيض التكلفة لمواجهة طلب من متوسطي الحال متميز عن الطلب الترفي من طبقة النبلاء محدودة العدد. وكان طبيعياً أن يُموّل بعض التجار الباحثين عن مصدر جديد للطاقة. وكان ما حققوه من تراكم رأسمالي أولى الدعامة الرئيسية للثورة الصناعية. وهكذا نجد أن البورجوازية الأوروبية أثْرَت أولاً ثم سعت للإستيلاء على الحُكم بعد الإثراء. وهذا نقيض ما نراه في العالم الثالث من استيلاء فئات محدودة الموارد المالية على الحكم واستخدامه في تكوين الثروات الطائلة بوسائل غير شرعية، ودون انغماس في عمليات الإنتاج.

وبالتوازي مع التراكم الرأسمالي ظهر تراكم معرفي ضخم بدأ بالثورة الثقافية في عصر النهضة ثم امتد لكل ميادين المعرفة. فتلك القرون الثلاثة أفرزت على سبيل المثال كوبرنيكوس وجاليليو في علم الفلك. وبدون تأكيد لكروية الأرض ما كانت فكرة الذهاب إلى الصين والهند عن طريق الأطلسي لتخطر على بال، ناهيك عن تحققها. وفي العلوم الطبيعية نجد نيوتون ولافوازييه، وفي الفلسفة بيكون وديكارت وصولاً إلى فولتير وروسو. كما شهدت أوروبا حركة الإصلاح الديني التي غيّرت القيم السائدة في الكنيسة الكاثوليكية منذ العصور الوسطى، وأحلت محلها قيماً مواتية للنمو الرأسمالي: تمجيد الإدخار، ورفع قيمة العمل، والنظر إلى الثروة على أنها نعمة من الخالق تفرض على صاحبها أن ينميها، والرفض الكامل للإنفاق البذخي للفئات الاجتماعية الحاكمة.. إلخ (٩). ولما كان التجار والمثقفون بعيدين عن مجالس علية القوم من النبلاء وكبار رجال الكهنوت نشطت العلاقات الإجتماعية بين الفريقين، واحتمى المفكرون المتحررون بالمدن التجارية التي يحكمها التجار. ومن ثم كان هؤلاء الرأسماليون الذين هم على قدر كبير من الثقافة يساعدون المفكرين والباحثين والأدباء والفنانين. وهنا، أيضاً، نرى النقيض يسود بورجوازيات العالم الثالث التي كثيراً ما تستخدم السلطة وسيلة للإثراء دون جهد، وكثيراً ما تقنع بالسلطة بديلاً عن النفوذ الأدبي والمعرفة العلمية.

ب - الرأسمالية الصناعية الناشئة

وهي الطور من تاريخ الرأسمالية الذي عاشه ماركس ودرسه كأعمق ما تكون الدراسة. وكانت الآلة البخارية هي محرك الانتاج ومنبر الصراعات الاجتماعية والسياسية. فأهم نتيجة لاستخدامها

كانت تخفيضاً كبيراً في تكلفة الانتاج، وبالتالي إمكان البيع للطبقات الوسطى وبعض محدودي الدخل. وبعبارة أخرى فتحت الآلة أسواقاً لم تكن موجودة من قبل. ومن ثم انتشر استخدامها في صناعات كثيرة لأن أية صناعة يدوية كانت مهددة بالبوار لعجزها عن منافسة الإنتاج الآلي في مستوى الأسعار. لقد بدا استخدام الآلات البخارية في صناعة النسيج، ولكنه انتشر بسرعة في صناعات أخرى وبلغ مرحلة حاسمة باختراع السكك الحديدية التي فتحت أسواقاً ضخمة لتصنيع ما يلزم لتسيير خطوطها، ثم لتيسير النقل بسرعة إلى الأسواق البعيدة. وحتى عصر تعميم السكك الحديدية كان الطابع الغالب في الصناعة الآلية هو المشروعات الصغيرة بالمقارنة بالاحتكارات الكبرى في نهاية القرن التاسع عشر. ولم يكن بوسع منتج فرد أن يتحكم في الأسواق أو يؤثر في الأسعار بما يفيده. وبالتالي كانت الوسيلة الوحيدة لزيادة هامش الربح هي تخفيض التكلفة. ومن هنا كانت ظروف العمل البشعة (أكثر من ١٢ ساعة في اليوم وفي ظروف صحية قاتلة) وتشغيل النساء والأطفال بأجور أقل من أجور الرجال التي كانت جد متواضعة. وكانت المشروعات الصناعية فردية، أو شركات أشخاص ذات طابع عائلي. فلم تظهر شركة المساهمة إلا في أواسط القرن. ولم تكن في البلدان الصناعية الأولى ديموقراطية كالتي نراها اليوم. فحق الاقتراع والترشيح في المجالس النيابية كان مقصوراً على من يملك حداً أدنى من الأموال، أو من يدفع حداً أدنى من الضريبة إذ كانت الضريبة مقياساً غير مباشر للثروة. وكانت سلطات هذه المجالس محدودة وكان أهمها إقرار ميزانية الدولة والضرائب. وكان تكوين النقابات، أو الروابط، أو الجمعيات العمالية، محظوراً حظراً كاملاً ومؤثماً في قانون العقوبات. فالطبقة الرأسمالية ليبرالية «بمعنى حرصها على عدم تدخل الدولة في أمور الملكية الفردية وأوجه استعمالها وتنميتها. أما الديموقراطية بمعنى حقوق الإنسان من حيث هو مواطن فحسب فلم تعرف إلا في بعض الدول قرب نهاية القرن»[١٠]. وإزاء هذه الأوضاع تصدّر العمال صفوف الإحتجاج ورفض الأوضاع القائمة والمطالبة بالتغيير. وبقدر ما كان القمع شديداً اتجه العمال إلى المزيد من الجذرية في مطالبهم. وعمد بعضهم إلى تخريب المصانع، وكثرت حالات الإضراب (رغم الحظر والتأثيم) وتجاوز العمال وأنصارهم المطالب اليومية إلى البحث عن مجتمع بديل للمجتمع الرأسمالي. وتعددت النظريات والمذاهب الداعية إلى الاشتراكية أو الشيوعية، كما تكاثرت المجموعات الثورية السرية.

عاش ماركس في شبابه التمرد الديموقراطي الذي اجتمع حوله «الهيجليون الشباب» الذين رفضوا تقديس الأستاذ الكبير للدولة واقتربت أفكارهم من تلك التي روّجها «اللاحكوميون» (ما يسمى عادة بالفوضوية لخطأ في الترجمة). وحرم بسبب ذلك من فرصة التدريس في الجامعة بعد حصوله على الدكتوراه. واشتغل بالصحافة. ولكن التضييق الحكومي على إمكانات النشر دفعه إلى الانتقال إلى باريس. ثم اضطر بعد ذلك إلى الالتجاء إلى بروكسل، وأمضى السنوات الأخيرة من عمره في لندن. وتابع ماركس نضال العمال البريطانيين إبان ازدهار الحركة الميثاقية Chartist Movement. كما عاش الثورة البورجوازية الثانية في باريس في ١٨٣٠، ثم الثورة الشعبية في ١٨٤٨ في فرنسا وفي عدد من بلدان أوروبا. ورأى كيف نجحت البورجوازية الكبيرة في تصفية تلك الثورة وساندت إقامة الإمبراطورية الثانية على يد نابليون الثالث. ثم عرف كل شيء عن أكثر الثورات جذرية حتى

ذلك الوقت «كوميونة باريس» في ١٨٧١، واتفاق بروسيا المنتصرة والمحتلة لجزء هام من أراضي فرنسا، والحكومة الجمهورية الفرنسية الوليدة على سحق الثورة والتنكيل بالثوار. فقتلوا عشرات الألوف ونفوا المئات إلى «ليمان كايين» في الطرف الإستوائي لأمريكا الجنوبية.

وقد درس ماركس نمط الإنتاج الذي أفرز كل هذا التغيير وشرح آلياته ومشكلاته وجوهر الإستلاب alienation الذي يحدثه في المجتمع. وأسس توقعه للإشتراكية على أساس أن الرأسمالية قد حولت الإنتاج من عملية فردية إلى عملية اجتماعية بحيث يشترك عشرات العمال في إنتاج وحدة السلعة، مع الإبقاء على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وأن الاشتراكية بتعميم الملكية الاجتماعية تزيل هذا التناقض. واكتشف اتجاه حركة الرأسمالية نحو تكوين احتكارات قبل غيره. وترك لنا العبارة الشهيرة «المنافسة تقتل المنافسة». ولكنه لم يذكر شيئاً عن «الإمبريالية» لسبب بسيط هو أن هذه الظاهرة لم تكن معروفة في أيامه. فالطابع الغالب لعلاقة أوروبا ببقية القارات كان «الاكتشافات الجغرافية» لنهب الثروات الطبيعية وبصفة خاصة الذهب والفضة، وكان التصدير إلى العالم الجديد يتركز أساساً في تغطية طلب المهاجرين الأوروبيين الذين استقروا في البلدان المكتشفة، ثم نسبة محدودة من القادرين مالياً في بعض تلك البلدان. وقد تنبه ماركس إلى هذه العلاقة على أساس أنها سباق على الموارد الطبيعية والأسواق خارج أوروبا. والواقع أن الرجل كان أوروبياً بمعنى الكلمة. فهو يعلن أنه لم يدرس نمط الإنتاج الآسيوي، كما أنه كان يشارك الرأي السائد في أوروبا عن أن الهنود الحمر وسكان استراليا ونيوزيلندا الأصليين أقوام بدائية تترك دراسة أحوالها للمتخصصين في الأنثروبولوجيا والإتنوجرافيا، حيث أنها تنتسب إلى الماضي البعيد في حياة الإنسان على هذا الكوكب. وذلك كله بعكس آسيا حيث توجد حضارات كبرى في الصين والهند وبلدان الشرق الأدنى (ما يسمى حالياً الشرق الأوسط). وعلى أية حال فهو لم يتوقف عند حقيقة أن الهجرة الأوروبية للقارات المكتشفة كانت هجرة فقراء ضاقت بهم سبل العيش، وأنها بالتالي ساعدت في تخفيف حدة التناقضات الاجتماعية وتزايد الإفقار. ولهذا كان يشارك ريكاردو ومالتُس فيما يسميه مؤرخو الفكر الإقتصادي الأكاديميون «اتجاه التشاؤم».

جـ - الامبريالية

لم يخترع لينين الامبريالية، لا إسماً ولا مسمى. ولكنه عاش فترة تقسيم العالم بين إمبراطوريات استعمارية تستند كل منها إلى قومية واحدة أو تدعي ذلك، وهي الفترة التي امتدت من مؤتمر برلين (١٨٨٤) إلى مؤتمر فرساي (١٩١٩). وشهدت هذه الفترة سيطرة دول أوروبا على كامل القارة الأفريقية (بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، إسبانيا، البرتغال) بحيث لم يبق فيها موقع ليس بيد إحدى هذه الدول[11]. وكانت الحرب العالمية الثانية في بدايتها على الأقل في إطار إعادة توزيع المستعمرات لصالح دول المحور (ألمانيا، إيطاليا، اليابان) التي كانت ترى أن الأطراف الأخرى قد ظلمتها إذ لم تترك لها إلا القليل. وبالنسبة لألمانيا فقد ضاع هذا القليل في فرساي. وكانت الدول الكبرى الأوروبية قد اتخذت بالفعل شكل إمبراطوريات. ففي عشية الحرب العالمية الأولى كان ملك

بريطانيا إمبراطور الهند أيضاً. وكان أهلها يفخرون بإمبراطورياتهم التي لا تغيب عنها الشمس. وتوحد معظم ألمانيا في إمبراطورية أسرة هوهنزوليرن التي حمل ملوكها لقب Kaiser. وكان وريث آل رومانوف يحمل لقب «إمبراطور كل الروسيات» أي روسيا الكبرى، وروسيا الصغرى (أوكرانيا) وروسيا البيضاء (بيلاروسيا)، بالإضافة إلى مستعمرات في القوقاز وآسيا الوسطى وسيبريا. وكان الجالس على العرش في فيينا من آل هابسبورج يسمى إمبراطور النمسا وملك المجر، وكانت فرنسا الجمهورية تفخر «بالإمبراطورية الفرنسية» التي تضم الهند الصينية وأفريقيا الوسطى وأفريقيا الغربية فضلاً عن السيطرة على تونس والجزائر والمغرب. كذلك كان نظام الحكم في الولايات المتحدة جمهورياً، ولكن واشنطن أصدرت في ١٨٢٣ «مبدأ مونرو» الذي أعلن انتهاء استعمار أمريكا الشمالية والجنوبية. وقد جاء هذا الإعلان بعد التخلص من الوجود الفرنسي والإسباني في الجزء الجنوبي من الولايات المتحدة. ولم يبق للأوروبيين إلا جزر البحر الكاريبي وساحل غيانا المحدود المطل على هذا البحر. ولكن الولايات المتحدة توسعت إقليمياً فاشترت ألاسكا من قيصر روسيا، وحاربت المكسيك وانتزعت خمساً من الولايات التي هي جزء من الولايات المتحدة الآن. وفي نهاية القرن الماضي حاربت إسبانيا وانتزعت منها كوبا وبورتو ريكو وتجاوزت العالم الجديد وانتزعت الفيلبين من حكم إسبانيا. وفي أقصى الشرق واصلت اليابان سياسة الوصول إلى مساواة مع دول الغرب بتطوير اقتصادها وقوتها العسكرية وسياستها. وترجم اليابانيون لقب ملكهم (ميكادو باليابانية) إلى امبراطور بلغات الغرب. وحاربت اليابان روسيا وهزمتها في ١٩٠٥ مما مكنها من ابتداء تكوين الإمبراطورية بضم كوريا والنفاذ إلى منشوريا في سباق إمبراطوري مع الغرب، وتحت شعار مغزاه «آسيا للآسيويين». كانت البشرية تعيش عصر الإمبراطوريات الغربية الإستعمارية المتنافسة والتي تشجع التعصب القومي والعسكرة وتخوض حروب «توسيع الإمبراطورية» بكل الحماسة المطلوبة.

وكان من المستحيل ألا تفرض هذه الظاهرة نفسها على أهل الفكر. وأحسب أن أول من كتب عنها كان هوبسون في ١٩١٣. ومن أبرز من نقبوا فيها شومبيتر وستيرنبرج، وباركرمون [١٢].

ولم يقف لينين عندما تصدى لدراسة الإمبريالية عند النظريات الفلسفية أو السياسية، وإنما ركز على ما يمكن أن يكون قد طرأ على نمط الإنتاج من تطورات. والتقط مقولة ماركس عن نزوع الرأسمالية نحو الإحتكار. ولم يكتف بالمقولة النظرية وإنما درس إمبيريقيا أوضاع الرأسمالية التي تكاملت في بداية القرن العشرين. وقد أثبتت هذه الدراسة أن الاحتكارات الكبيرة بأشكالها المختلفة قد سيطرت على الاقتصاد القومي في الدول الإستعمارية التي بنت الإمبراطوريات. ثم انتقل إلى دراسة أنشطة الرأسمالية الاحتكارية هذه فاكتشف أهمية النشاط المالي وأولويته لدى الاحتكارات الكبرى واستخدامه في السيطرة على سلوك الشركات الصناعية. وسجل، بتحليل عميق، اشتغال الاحتكارات بتصدير رأس المال بعد أن كانت الرأسمالية الصناعية تُصَدِّر المنتجات. وهي تصدر أساساً إلى بلاد امبراطوريتها، ولكنها قد تصدر لبلدان أخرى إذا حرصت على الإستثمار في تنمية انتاج بعض المواد الأولية. وقد ذكر ضمن تحركات رأس المال الكبيرة مصر وديون الخديوي إسماعيل، التي شاركت في تقديمها بيوت مالية فرنسية وانجليزية وألمانية. وكان هذا التوجه نحو تصدير رأس المال إلى خارج الدول الإستعمارية ينطلق من حقيقة أن العائد عليه، فائدة كان أو ربحاً، أعلى بنسبة

كبيرة من عائد الاستثمار في الموطن الأصلي. وهكذا لم تنم السوق القومية بشكل يزيد من القوة الشرائية للأجور ويرفع مستوى المعيشة، كما أكد الاقتصاديون المتفائلون من أمثال ساي ومن مشى على دربه، بعكس رأي المتشائمين الذين سبقت الإشارة اليهم.

وقد مكّنت دراسة الإمبريالية لينين من اكتشاف حركة التحرر الوطني ودورها. فقد أثبت أن الإحتكارات الاستعمارية تستغل شعوب المستعمرات على نحو أبشع من استغلالها الطبقة العاملة في الدول الاستعمارية. ولم تكن أحداث الثورة العرابية في مصر والحركات والهبات المعادية لبريطانيا في الهند مجهولة منه. ولذا طرح مفهوم التحالف الموضوعي بين حركة البروليتاريا في أوروبا وحركة التحرر الوطني في المستعمرات، ذلك لأنه إن اختلفت الأهداف المباشرة (بناء الاشتراكية في أوروبا والتحرر من السيطرة الأجنبية في المستعمرات) فإن العدو مشترك. كما أن كل هذه الشعوب لا مصلحة لها في حروب اقتسام المستعمرات وإن كانت تقدم لها الضحايا والتضحيات. ومع ما كتبه لينين امتدّ التضامن الأممي إلى حركة التحرير الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

وقد استمرت ظاهرة الإمبريالية تحكم العالم وتخضع، في التحليل الأخير، لتفرد مصالح الرأسماليات المالية الإحتكارية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وما نريد إبرازه في هذا الشأن هو أن لينين كان يعرف أن الرأسمالية تتطور باستمرار، تطوراً كمياً في الأصل، ولكنه يؤدي إلى تطور كيفي ينقلها من مرحلة إلى مرحلة. وهذا المعنى واضح في عنوان كتابه، وإن اختلفت ترجمات عنوانه الروسي. فالبعض قال «الإمبريالية أحدث مرحلة في تطور الرأسمالية». وبالانجليزية Latest آخر بمعنى أخير كما يقال في عالم الأزياء «آخر صرعة» Latest Fashion أو في الفن حين يقال عن التصوير التجريدي إنه آخر صيحة في فن التصوير. وكل ذلك لا يعني بأية حال أن التغيير أو التطور ينتهي عند هذا الحد. وحتى عند من يترجم إلى Highest، أي المرحلة العليا في تطوير الرأسمالية، فإنه لا يعني جمود الرأسمالية عند هذا الحد. وإذا كان لينين يظن أن انتصار الاشتراكية القريب لن يترك للرأسمالية العمر الكافي لدخول مرحلة جديدة، فإن ظنه لا يعدو أن يكون ثمرة تقدير شخصي لا يستطيع أن يقيم البرهان الحاسم على صحته. ولذلك ليس هناك ما يدعو إلى الرفض العلمي لواقع انهيار الإشتراكية السوفيتية وتجدد الرأسمالية. قد يكون ذلك مخيّباً للملايين الذين علقوا آمالهم على النجاح المطرد للإشتراكية وأفول الرأسمالية، ولكن لينين لم يجزم بحتمية انتصار الإشتراكية، وإنما رجحه فقط.

وواضح قبل الدخول في أي تحليل أن الإمبريالية كما حللها لينين وكما كانت قائمة بالفعل في عصره قد اختفت. ولا ينبغي أن يفجعنا هذا القول لأنه لا يعني إطلاقاً نهاية الاستغلال الرأسمالي وبالتالي حركة الجماهير المتمردة عليه. على العكس فإن أوضاع الرأسمالية العالمية الآن تزيد من حجم الاستغلال وبتكلفة أقل عمّا كانت تتحمله في الماضي. ويكفي أن نتأمل كيف ناضلنا وقاتلنا واستشهد منا الكثيرون لطرد المستعمر من أرضنا والقضاء على نفوذه الثقافي والإقتصادي والسياسي في بلادنا، ثم ها نحن أولاء ننحني أمام العدو الذي طردناه نرجوه أن يعود لنا مستثمراً يحظى بمزايا تذكرنا في مصر بعصر الإمتيازات الأجنبية. وربما اقتصرت تكلفة العودة إلى مستعمرة سابقة على الرشوة التي تقدمها شركة كبرى لتحصل على مزايا خاصة بطريقة غير مشروعة.

(٢)

الرأسمالية الكوكبية

أ ـ الشركات متعدية الجنسية

تختلف الشركات الكبرى التي تهيمن على اقتصاد العالم عن الاحتكارات الكبيرة التي كانت السمة الأساسية في مرحلة الإمبريالية من عدة وجوه أساسية من أهمها:

١ ـ كانت الإحتكارات السابقة تركز معظم نشاطها داخل إطار إمبراطورية استعمارية، وكانت ترفع شعار الوطنية وتبذل كل الجهد في نمو الإقتصاد القومي في الدولة الاستعمارية على حساب اقتصادات المستعمرات وشبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الإمكان. وكان لبعضها أساساً فروع داخل أراضي الإمبراطورية وأحياناً خارجها في مجال التعدين والطاقات الأحفورية وبعض النشاط المالي أو التجاري في أضيق الحدود. وعلى العكس ينتشر نشاط الشركة متعدية الجنسية في عشرات الدول، وتحاول الإستفادة من أية ميزة نسبية في أية دولة دون أفضلية لبلد المقر القانوني. كما تنتقي كوادرها على أساس الكفاءة والأداء وبغض النظر عن جنسية أي منهم. وتحصل على تمويل محلي من كل بلد يمتد إليه نشاطها الذي قد يكون فرعاً، أو شركة مملوكة بالكامل، أو شركة مساهمة نشأت في ظلّ القانون المحلّي، وتبيع أسهمها لمواطنيه وتقترض من بنوكه، أو من الجمهور مباشرة في شكل سندات، كما تجتذب مدخرات كبيرة من بلدان العالم الثالث من خلال البنوك والبورصات العالمية. وفي حالات معينة تقتصر مبيعات الشركة في بلد المقر الرسمي على نسبة ضئيلة من إجمالي المبيعات. ومن أشهر الأمثلة في هذا الصدد: نستلة، وسيبا جيجي في سويسرا، وفيليبس في هولندا، وإريكسون في السويد. وحين تنشط الشركة في سوق كبيرة كسوق الولايات المتحدة تحتل مبيعاتها فيها نسبة عالية من إجمالي مبيعاتها. وعلى سبيل المثال تبلغ مبيعات شل أويل في أمريكا ٢٤.٤٪ من إجمالي مبيعات الشركة الأم: رويال دتش شل. كما أن مبيعات هوندا الأميركية ٤٢٪ من إجمالي مبيعات هولندا اليابانية المقر. ومبيعات باير أمريكا ٢٥.٥٪ من إجمالي مبيعات الشركة الأم. أما سيجرام الكندية فإن مبيعات الشركة التابعة لها في الولايات المتحدة تصل إلى ٨٠٪ من إجمالي مبيعات الشركة الأم.. والأمثلة كثيرة. وهذه الظاهرة تكاد أن تمحو أية صلة خاصة بين الشركة وحكومة واقتصاد بلد المقر. ومن الملحوظ اختفاء عادة نسبة الشركة إلى جنسية معينة ويكتفى بتعبير دولة المقر home country، والمقر إجراء قانوني ليس له بالضرورة معنى الإنتماء ولا يقتضي وجود نشاط الشركة الأساسي فيه.

٢ ـ كانت الاحتكارات مرتبطة دائماً بصناعة محددة تشكل نشاطها الأساسي بغض النظر عن المنتجات الثانوية by- products. وكان الاقتصاديون يسمون نمو الاحتكارات «التكامل» ويميزون فيه بين التكامل الأفقي والتكامل الرأسي. والأول اتفاق بين مجموعة شركات تنتج سلعة أو مجموعة سلعية واحدة على الإلتزام بأسعار معينة، أو على توزيع للأسواق..الخ. وكان الاسم الشائع له «الكارتل». وهو ثاني أشكال التكامل بعد اندماج شركتين، أو أكثر، تتنافسان في صناعة واحدة.

أما التكامل الرأسي فكان يعني الإشتغال بكل مراحل انتاج سلعة معينة من المادة الأولية وحتى بيع السلعة النهائية بقصد إلغاء الأرباح الوسيطة، أو السيطرة عليها، بما في ذلك شراء الشركات المغذية لصناعة مثل صناعة السيارات. وهو ما كان يسمى «الترست». أما الشركات متعدية الجنسية فإن من أهم سماتها تعدد الأنشطة التي تشتغل بها دون أدنى رابط فني بين المنتجات المختلفة. فشركة التليفون والتلغراف الدولية تملك مثلاً شركة فنادق شيراتون. وشركة «تايم وارنر» تشتغل بعدد كبير من شركات النشر والإعلام والملاهي: من ستوديوهات هوليود إلى المجلة الأميركية الشهيرة إلى شبكة الأخبار CNN مروراً بالتليفزيون بالكابل. وتلك مظاهر نشاطها الرئيسية التي لا تمنعها من تملك صحف أخرى ومحطات تليفزيون. وبصفة عامة تعمد الشركات متعدية الجنسية إلى تنوع شديد في النشاط لاعتبار اقتصادي هام هو تعويض الخسارة المحتملة في نشاط معين بأرباح تتحقق من أنشطة أخرى لها أسواقها المتميزة. والهدف هو أن ينمو الربح سنوياً بانتظام رغم كل التقلبات في الأسواق. وقد يصل الأمر إلى أن مجموعة مالية تفصل فصلاً كاملاً بين شركات تحمل اسم الشركة الأم مضافاً إليه مجال نشاط خاص. وفي العادة تدخل كل شركة من هذه المجموعة كشخص اعتباري مستقل في قوائم ترتيب الشركات. وفي قائمة مجلة «فورشن» نرى سبع شركات ميتسوبيشي متفاوتة المكانة: ميتسوبيشي السيارات، ميتسوبيشي الكهرباء، بنك ميتسوبيشي، وميتسوبيشي للصناعات الثقيلة، ميتسوبيشي للكيماويات، ميتسوبيشي المصرفية، وميتسوبيشي للمواد. وهكذا يظهر بجلاء الاختلاف العضوي والتنظيمي بين احتكارات الأمس التي كانت تحمل اسم شخص أو أسرة (فورد، فرانكلين، كارنيجي.. الخ) والشركات متعدية الجنسية. ولا غرابة بعد ذلك في أن تكون الشركات متعدية الجنسية وراء الجات ومنظمة التجارة العالمية. فمن يقتحم الأسواق العالمية لا يريد أن تعوقه حدود اقتصادية حتى مع بقاء الحدود السياسية.

٣ ـ كان موقف الإحتكارات إزاء التطور التكنولوجي يتسم بالحذر من التجديد وغلبة المحافظة. أما الشركات متعدية الجنسية فإن التطور التكنولوجي عمودها الفقري. فهي من حيث الإدارة في أشد الحاجة لثورة المعلومات والإتصالات. وهي الممول الأساسي ـ بعد الدولة ـ لعمليات البحث والتطوير. فتجد مثلاً أن الاتفاق المحلي على البحث والتطوير في ألمانيا ٢,٨٪ من الناتج المحلي الإجمالي (أي ٣٧,٢ مليار دولار) يسهم فيها المال العام بنسبة ٣٧٪ والصناعات المختلفة بنسبة ٦٠,٢٪. وهذا التوزيع في اليابان ٢١,٨٪، ٦٨,٢٪ على التوالي، وفي الولايات المتحدة ٣٩,٢٪ و٥٨,٧٪[١٣]. وسبب ارتفاع الانفاق العام في أمريكا أهمية بحوث السلاح وبحوث الفضاء.

وبصفة عامة أصبحت المعرفة العامل الحاكم والحاسم في الحياة الاقتصادية، وهي، في التحليل الأخير، السلاح الأساسي للشركات متعدية الجنسية في تعاملها مع مختلف البلدان، وبصفة خاصة أقطار العالم الثالث التي يندر أن تمارس عمليات بحث وتطوير. ومن هنا كان من الضروري أن تتوفر لهذه المعرفة الحماية القانونية الشاملة. وهذا باب كامل في جات ١٩٩٤ باسم: «حقوق الملكية الفكرية» الذي يتجاوز براءات الإختراع التقليدية والعلامات التجارية إلى المعرفة التي كانت تتاح قبل ذلك في حدود سنوات معدودة، وأصبحت اليوم سنداً للمطالبة بثمنها ـ حتى بعد أن تنشر في

الكتب والمجلات. عند استخدامها في انتاج سلعة باسم متميز وعلامة تجارية خاصة بالمنتج وبعيداً عن شبهة التقليد أو التزييف في التعامل التجاري.

٤ ـ زاد دور النشاط المالي الذي جعله لينين سمة الرأسمالية الإمبريالية إلى أبعاد غير مسبوقة. وساعد على ذلك عدة أمور. فهناك، أولاً، فقدان الدولة لحقها السيادي المطلق في خلق النقود إذ غمرت أشكال النقود المصرفية الأسواق وأخذت مكانها في تعامل المواطنين اليومي. وفي كثير من الأحوال لا تخضع هذه النقود لرقابة بنك مركزي. فما يسمى Euro currency وحدات نقدية مقومة مثلاً بالدولار خلقتها فروع بنوك من دولة معينة لتستخدمها في دول أخرى، وهي بالتالي لا تخضع لرقابة لا من البنك المركزي الذي يحكم إصدار هذه العملة، ولا البنوك المركزية في الدول التي تُتداول فيها.

وزاد الأمر صعوبة اختفاء أسعار الصرف الثابتة وتعويم كل العملات. وبمساندة البنوك يضارب الناس في الأسواق النقدية وأسواق سعر الصرف بمبالغ خيالية. فحجم التعامل اليومي فيها وصل إلى تريليون دولار. كما أن عمليات الدمج (بالتراضي) أو الاستيلاء (أي عرض شراء أسهم الشركة في البورصة بسعر مجز بهدف جمع كمية منها تتجاوز حجم ما تسيطر عليه المجموعة التي تدير الشركة) لا يتصور بدون مساندة من المؤسسات المالية. وكل عملية من هذا النوع توفر أرباحاً كبيرة واستثنائية للقائمين بها: إصدار أسهم إضافية يأخذون منها نسبة محترمة، عمليات إصدار junk bonds وهي نوع من السندات ليس له قيمة تذكر حالياً، ولكن نجاح عملية الإندماج بما يتيحه أمام الشركة من فرص ربح ضخمة سيرفع قيمتها في الأسواق. ومن ناحية ثالثة تدفع ظروف النمو الاقتصادي البطيء، أو موجات الانكماش، المسؤولين في هذه الشركات إلى الحذر من الاستثمار الانتاجي وتفضيل استخدام فائض السيولة لديها في عمليات المضاربة في أسواق الصرف وأسواق الأوراق المالية. وكدليل على غلبة الطابع المالي أذكر أن إجمالي إيرادات القطاع المالي (بنوك وتأمين ومؤسسات ادخار واستثمار..) تبلغ ٢٢,٥٪ من اجمالي إيرادات الشركات الخمسمائة الكبرى الواردة في قائمة فورشن. ونجد على العكس أن نصيب التعدين، والمعادن، والمنتجات المعدنية لم تزد ايراداتها عن ٢,٨٪. والصناعات التي احتفظت بأهميتها صناعة السيارات، تكرير البترول، والأجهزة الكهربائية والإلكترونية. وأخيراً جاءت صناعة السفن في المرتبة الدنيا بين الصناعات والأنشطة التي بلغ عددها ٤٥ صناعة. وعلى العكس جاءت التجارة trading في رأس القائمة. الأولى بايرادات ١٩,٦ مليار والثانية بايرادات ١,٣٧٨ مليار.

ب ـ التوزيع السياسي للشركات متعدية الجنسية

إذا راجعنا قائمة فورشن (٥٠٠ شركة) وجدنا أن ٤١٨ شركة تتخذ مقرها الرسمي في واحدة من ١٨ دولة عضواً في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD من بين أعضائها البالغ عددهم حالياً ٢٦ دولة. ومعروف أن هذه المنظمة تمثل أساساً الدول الرأسمالية الأكثر أهمية على مستوى العالم، وإن أدت اعتبارات سياسية إلى ضم عدد من الدول بصفة خاصة أعضاء في حلف شمالي

الأطلسي. فهي إذن الوجه الاقتصادي لتحالف عسكري يضم ١٦ دولة منها تركيا لأهميتها الجغرافية في إطار الحرب الباردة رغم أنها ليست دولة صناعية متقدمة. وتبرز في قمة أقطار منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية سبع دول كبرى لرؤسائها اجتماع دوري، لمحاولة تنسيق سياساتها الاقتصادية الكلية والسعي للحد من سلبيات التغيرات الحادة في أسعار صرف عملاتها. ويحلو لعدد من الكتّاب أن يطلقوا على هذه المجموعة (G7) اسم مجلس إدارة اقتصاد العالم. فمجموع ناتجها المحلي الإجمالي يمثل ٦٨٪ من إجمالي دول العالم كما هي واردة في بيانات البنك الدولي[١٤]. وفي هذا شيء من المبالغة لأن هذه الحكومات لا تملك سلطات كبيرة على الشركات متعدية الجنسية. ومن ناحية أخرى تضم الدول السبع هذه المقار الرسمية لشركات متعدية الجنسية بلغ عددها ٤٢٨ شركة من اجمالي الخمسمائة الواردة في قائمة فورشن. وأخيراً يبرز بعض الكتّاب أن الأغلبية الساحقة للمقار الرسمية للشركات متعدية الجنسية موزعة - على التساوي تقريباً - بين ثالوث triad جغرافي: الولايات المتحدة ١٥٣ شركة، والاتحاد الاوروبي (١٥ دولة حتى الآن) ١٥٥ شركة، اليابان ١٤١. وغني عن الذكر أن كل هذه الدول صناعية متقدمة، رأسمالية ناضجة، والحكم فيها برلماني. كما أنها جميعاً في الشمال. والحديث هنا عن الشركات متعدية الجنسية بالتحديد السابق، وليس مجرد وجود فرعين أو أكثر لشركة مقرها القانوني ونشاطها الأساسي في دولة واحدة، وفروعها في دولتين أخريين. ولا يعني تدفق استثمار مباشر في بلد أن مصدره بالضرورة شركة متعدية الجنسية. فالشركات المشتركة التي تنشأ بين دول العالم الثالث ليست متعدية الجنسية، وقد تكون متعددة الجنسية إذا تمتع نشاطها في أسواق كل الدول المساهمة فيها بالمعاملة الوطنية. والحالة الوحيدة التي تستدعي البحث هي الشركات المستقرة في كوريا الجنوبية والتي امتد نشاطها إلى عشرات الدول كما تنوع من حيث المنتجات تنوعاً شديداً. وموضع البحث هنا هو العلاقات بين الشركات الكورية والشركات اليابانية، وهي وثيقة في مجال الاليكترونيات. وإذا كانت قائمة الخمسمائة تضم ١٢ شركة مقارها في كوريا فإن بعضها يدخل بلا شك في تعريف الشركة متعدية الجنسية مثل L.G الدولية وشقيقتها L.G للالكترونيات. وكذا كبرى الشركات الكورية DAEWO (سيارات، الكترونيات، أعمال مصرفية..) التي جاء ترتيبها، بحسب حجم الايرادات، ٣٤ وبين شركتين يابانيتين. وأخيراً قد يكون اختيار المقر القانوني في أحد بلدان الجنوب ذات النظم السياسية المستقرة لاعتبارات خاصة بالتسويق مثل Jardine Matheson ومقرها هونج كونج.

ولا بد أن نتذكر دائماً أن أوضاع الشركات متعدية الجنسية غير مستقرة وترتيبها يختلف من عام إلى عام. وكما أنها تحقق أرباحاً طائلة فإنها تحقق في أحيان أخرى خسائر فادحة. وعلى سبيل المثال رصدت مجلة فورشن عام ١٩٩٥ خمسين شركة حققت خسائر تتراوح بين ١٨.٦ مليون في شركة Nittetsu shoji و٢ . ٥ مليار في شركة ألكاتل اليستوم ذات الرقم ٨٠ في قائمة الخمسمائة. وقد أشرنا سابقاً إلى تحول عمليات الدمج والإستيلاء إلى نشاط يومي يحقق بذاته أرباحاً كبيرة لمن يشتغلون به ومن يعاونهم من محامين ومراقبي حسابات ومحللي أسواق..الخ. كما أن هذه العمليات تصحبها عمليات إعادة هيكلة للشركة الجديدة بما يترتب عليها من تسريح آلاف من العمال.

جـ ـ الهيمنة على اقتصاد العالم

تلخص مجلة فورشن (يوليو ١٩٩٦) إجمالي بيانات الشركات الخمسمائة في عامي ١٩٩٤ - ١٩٩٥. وإليكم الصورة الناطقة التي تكونت:

	١٩٩٤	١٩٩٥		نسبة الزيادة
الأصول	٣٠,٩	٣٢,٢	تريليون دولار	٤,٢٪
إجمالي قيمة الأسهم	٣,٢	٣,٤	تريليون دولار	٦,٢٪
إجمالي الايرادات	١٠,٣	١١,٤	تريليون دولار	١٠,٧٪
إجمالي الأرباح	٢٨١,٨	٣٢٣,٤	مليار دولار	١٤,٨٪
العمالة	٣٤,٦	٣٥,٣	مليون عامل	١,٧٪

وأهم ما يظهره هذا الجدول هو قلة عدد العمال منسوباً إلى الأصول أو حتى إلى قيمة الأسهم. فإذا قسمنا هذه الأخيرة على عدد العمال نجد أن في مقابل كل عامل مليارات من الدولارات.

وكما أشرنا عاليه إلى «قانون التركز الرأسمالي» واشتداد وقعه في ظل الرأسمالية الكوكبية، نرى صحة قانون آخر مما صاغه ماركس وهو قانون التزايد المطرد في رأس المال العضوي، أي حلول الآلات محل الإنسان. وبذلك نرى التناقض المتزايد بين زيادة الانتاج بنسبة عالية نتيجة للتطور التكنولوجي المتسارع، وانكماش السوق الداخلية المترتب على تسريح أعداد كبيرة من العاملين وانخفاض الأجور الحقيقية. وحتى نتصور الأرقام الواردة بالتريليون يمكن أن نجري بعض المقارنات مع كميات اقتصادية معروفة ومتداولة. وهكذا نرى مثلاً أن ايرادات الشركات الخمسمائة (١١,٤ تريليون في ١٩٩٥) تساوي ٤٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي لمجموع الدول المذكورة في تقرير التنمية في العالم ١٩٩٦ (٢٥,٣ تريليون). وإذا استبعدنا من المقارنة الدول ذات الدخل المرتفع (٢٤ دولة) نجد أن مجموع ايرادات الشركات المذكورة يعادل ١٥٩,٨٪ من مجموع إجمالي الناتج المحلي لمائة وتسع دول تقطنها الغالبية العظمى من البشر. ويكفي أن تعرف أنه في ١٩٩٤ كان إجمالي سكان سبع دول يتجاوز عدد سكان كل منها مائة مليون نسمة (وهي الصين، الهند، بنجلاديش، باكستان، أندونيسيا، نيجريا، والبرازيل) ٢٨٠٤ ملايين أي نصف البشرية التي قدر عددها للسنة نفسها ٥,٦ مليار.

وهذا وضع خمسمائة شركة فقط، في حين أن عدد الشركات متعدية الجنسية يقدر أحياناً بأكثر من ٣٢ ألف شركة (تقرير الاستثمار في العالم ١٩٩٢ الأمم المتحدة). وربما كان هذا الرقم مبالغاً فيه بعض الشيء، أساساً بسبب الخلط بين الاستثمار الأجنبي المباشر كمفهوم وحركة متنوعة المسارات، وبين الشركات متعدية الجنسية بالمعنى المحدد في هذه الدراسة. ولكنه لن يكون أقل من عدة آلاف. وإذا أخذنا هذا في الإعتبار تيسر تقدير مدى هيمنة الرأسمالية الكوكبية على اقتصاد العالم انتاجاً وتجارة، وكيف تُشكل أنماط السلوك والقيم وتُنمطها رغم اختلاف الثقافات. فالصورة التي نراها ـ لا سيما عند الشباب ـ فجة لأن ثمنها متواضع، وإن كان شأنها عالياً على أساس أنها رمز للحياة الأمريكية التي تمثل بدورها الحضارة الكوكبية: جينز وتي شيرت منقوش بصور وشعارات ليس من

المهم البحث عن دلالتها، في الكساء. الكوكاكولا وماكدونالد في الغذاء، الروك ومشتقاته في الموسيقى والغناء والرقص..الخ. ووراء هذه المظاهر التافهة هناك هيمنة فعلية في التكنولوجيا والمنتجات الحديثة. ويجب أن نسلم بعدم التكافؤ الجذري بين وزير في دولة من العالم الثالث ومقابله الذي يمثل شركة كبرى متعدية الجنسية. ويزيد من خطر عدم التكافؤ تخلل الفساد للعقود بينهما. فالغرب يستنكر بعنف فساد الفئات الحاكمة في العالم الثالث. ونحن ندين الفساد بلا تردد، ولكن من الواجب عند التصدي للحد منه أن نعرف أن أكبر الراشين على مستوى العالم هم قادة الشركات متعدية الجنسية. وهذا ثابت في أحكام القضاء الأمريكي في حق شركات مثل لوكهيد وبوينج ووستنجهاوس.

وهنا يرد السؤال عن أثر الكوكبة على بقية الرأسماليين الذين لم يصلوا إلى هذا الوضع المؤثر. فكما كانت الحال دائماً يتحقق التركز الرأسمالي باستبعاد «المنتجين الحديين» من السوق، أي بإفلاس عدد من المشروعات المتوسطة والصغيرة. وتتفاقم أزمة تلك الفئات الرأسمالية في ظروف تباطؤ معدل النمو الاقتصادي أو في فترة انكماش. ومن ناحية أخرى يتعذر على أية شركة مشتغلة بانتاج السيارات مثلاً أن تستمر في النشاط وتحقق ربحاً معقولاً إذا كان انتاجها يقل عن مليون سيارة في السنة. وإذا فعلت ظهرت الحاجة إلى معاملات مستقرة مع الصناعات المغذية لأنه من غير الوارد أو حتى المتصور أن تصنع شركة واحدة كل مكونات السيارة وتحافظ في نفس الوقت على مركزها التنافسي دون تأثر بالصراعات. وتقدم الرأسمالية الكوكبية حلاً مرضياً لجميع الأطراف هو التعاقد من الباطن مع هذه الشركة على أساس إقتصارها على تخصصها في انتاج عدد محدود من مكونات السيارة، وأن تشتري الشركة الكوكبية كل انتاج الشركة التي انضبطت في سلوك يميز عصر الكوكبة. ومما يجعل هذا الحل مقبولاً أن الشركات الكوكبية بدأت تمارسه في مصانعها بمعنى التعاقد على أي مكون أو أية خدمة مع أطراف خارج الشركة. ولما بدأ هذا الأسلوب يغزو صناعة السيارات الأمريكية صفت جنرال موتورز، مثلاً، عدداً من المصانع المغذية المملوكة لها على أن تشتري تلك المكونات من شركات أخرى في أمريكا وفي خارجها، بل ومن تويوتا اليابانية التي قيل إنها المنافس الخطير الذي يجب منعه من اقتحام السوق الأميركية. وأسمي هذا الأسلوب outsourcing. وقد فرضت الرأسمالية الكوكبية أساليب عمل وإدارة تتدنى بحكم العمالة المكتبية على نحو رهيب. فتصغير الحجم down - sizing هو الكلمة السحرية في مجتمع الكوكبة. وقد وصل الأمر إلى تشغيل بعض العاملين في الإدارة، أو في المعلومات، وما يتصل بها، من منازلهم بتوفير حاسوب للموظف في بيته متصل بحاسوب الشركة. وفي إطار هذا «العمل عن بعد» telework يتلقى الموظف التعليمات على شاشة الحاسوب الذي يستخدمه بالطبع في إعداد الرد ثم يرسل رده إلى المقر بنفس الطريقة. وكان دور الرأسمالية الكوكبية حاسماً في انهاء عصر «الصناعات الثقيلة» والمصانع الضخمة الشرهة في استهلاك الطاقة والملوثة للبيئة. وبدأ عهد المصانع الأنيقة التي تتعامل مع رقائق السليكون وتنتج اثنين أو ثلاثة من مكونات السلع النهائية والتي يعمل بها حفنة من العاملين.. والتي تعطي الشركة الأم أقصى درجات المرونة في التخلص من أي مصنع منها. فيمكن عند اللزوم (في حالة ضغوط سياسية مثلاً) أن يتوقف الانتاج ويغلق المصنع ببساطة وينتقل الإنتاج إلى مصنع

من نفس النوع في دولة أخرى. ومن هنا تطالب هذه الشركات العمال بأن يتسموا بالمرونة flexibility. فعليهم أن ينسوا العمل حتى التقاعد في نفس الشركة، بل وأحياناً في نفس المكان في حين يوفر لهم القانون ضمانات للاستقرار ولمعاش التقاعد بالإضافة إلى الرعاية الصحية والاجتماعية. وتبدي الشركات «حسن النية» إذا أقرّ مفهوم المرونة بأن تعين من يريدون العمل بعض الوقت ١٥ - ٢٠ ساعة في الأسبوع بدل ٣٥ - ٤٠. وبعض كبار المديرين يذهبون إلى حد حساب أيام العمل التي يتفق عليها على أساس السنة وليس الأسبوع. ومن ثم يحتفظ العامل بحقه في اختيار أيام أو أسابيع أو حتى شهور عمله ما دام قد التزم بتقديم مثلاً ١٦٠ يوم عمل على مدار سنة. ولكن الوجه الآخر لتلك المرونة هو عدم استقرار فرص العمل وتغليب نوع من العمل العارض أو ما سمي عند الفرنسيين precarité. والخطر الأساسي هنا هو اهتزاز نظام الضمان الاجتماعي القائم كله على عمالة مستقرة يتخذ أجرها أساساً لحساب نصيب العامل في تمويلها وكذلك نصيب صاحب العمل. وفي بعض التنبؤات المتعلقة بمستقبل المجتمعات الصناعية ذهب البعض إلى احتمال اختفاء المؤسسة التي تسمي المشروع entreprise والذي هو في الاقتصاد الأكاديمي وعند أنصار الريجانية والثاتشرية العمود الفقري للمجتمع. فسيتناقص عدد العمال، وسيعمل بعضهم من منازلهم، في حين يتردد عدد آخر من العاملين بعض الوقت فقط ، وقد يختفي أحدهم عن المصنع شهراً أو أكثر، وفقدت الإجازات السنوية جوهرها وهي المقابل للعمل المتصل بقية السنة. وأخيراً يملك صاحب العمل والعامل انهاء العقد في أي وقت، والعقد أصلاً لمدة محددة وينص على إمكانيات الإنهاء قبل انتهاء تلك المدة.

د ـ هل نودع الدولة القومية قريباً؟

شاعت أيديولوجية السوق حتى في صفوف قوى اليسار. وكل أولئك الذين لم يوجهوا للتجربة السوفيتية نظرة نقدية نافذة، وأصروا على أنها النموذج الكامل لبناء الاشتراكية يخشون اليوم إن تحدثوا عن الدولة أو قطاع الدولة الإنتاجي أن يقال لهم، لقد ثبت انهيار كل النظم التي اعتمدت على الدولة وسلطتها لبناء تنمية أفضل وأشمل وللحد من الاستغلال الطبقي لا في روسيا وحدها، ولكن في بلادنا، وفي مصر بالذات. وأصبح إظهار التسليم «باليد الخفية» للسوق ـ كما قال سميث قبل مائتين وعشرين عاماً ـ كالبسملة قبل كل حديث في الاقتصاد. ثم تنبه عدد محدود من المحسوبين على الاتجاه الليبرالي إلى أن المجتمع لا يعيش بدون دولة، وأن السوق على كفاءتها الاقتصادية كثيراً ما تظلم اجتماعياً. بل إن البنك الدولي نفسه بدأ البحث عن تحديد ايجابي جديد لدور الدولة. وواقع الأمر يكذب هذه الأيديولوجية. والقوى الأساسية التي تروّج للسوق بلا حدود ولا قيود هي تلك التي بلغت من القوة حداً تجاوز سلطة الدولة ذات السيادة. ومرة أخرى يحتاج الأمر إلى تدقيق علمي.

وأول ما يجب أن نذكره في بداية التحليل حقيقة أن الدولة القومية، أو الدولة ـ الأمة كما يقول الناطقون بالانجليزية nation - state ظاهرة حديثة للغاية في تاريخ البشرية الطويل ولدت في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر مع بداية الثورة الصناعية ومولد علم الإقتصاد. وكانت الولايات المتحدة أول دولة على رأس حكومتها رئيس منتخب لمدة محددة يشاركه في الحكم سلطة تشريعية

وسلطة قضائية، ولكل استقلالها في الدستور عن الأخرى (٤ يوليو ١٧٧٦). وقد استهل الدستور بقوله «نحن شعب الولايات المتحدة الأمريكية» فالإشارة هنا واضحة للشعب أو الأمة جمعاء وليس إلى فئة البورجوازية التي أسمت نفسها أو أسماها المؤرخون «جمهوريات» والتي عرفتها ايطاليا وهولندا في عدة مدن أو أقاليم. ولا غرابة في هذا الاستهلال فقد كان مثقفو الثورة الاميركية على صلة وثيقة بمثقفي غرب أوروبا وبصفة خاصة نجوم عصر الأنوار في النصف الأخير من القرن الثامن عشر.

ثم جاءت الثورة الفرنسية وأعلنت في ١٧٩٣ أنها جمهورية وأن الأمة فيها مصدر كل السلطات، أما قبل ذلك فإن كلمة دولة كانت تطلق على أملاك أسرة ملكية يتوارث أفرادها العرش إلا إذا أطاحت بها أسرة أخرى[١٥]. والملاحظ في أول دولتين قوميتين إلغاء النظام الاقطاعي (فرنسا) والاستيلاء على أملاك الاقطاعيين والإعلان أنها ملك الأمة biens nationaux أو كونه لم يكن قائماً في الأصل (الولايات المتحدة). وهكذا ولدت الدولتان في ظروف مهيأة تماماً لحكم البورجوازية أغنى طبقة وأكثرها نفوذاً في أوساط «الانتليجنسيا» وأكثرها دراية بالإدارة. ومنذ قيام الدولة القومية حيث بقيت الملكية بعد تقليص سلطات الملك لصالح البرلمان المنتخب، أدت الدولة القومية خدمات جليلة للرأسمالية. فقد وحدت السوق الوطنية وأنشأت الإدارة المركزية وسنت القوانين المواتية لنمط الانتاج الرأسمالي، وأضعفت الفروق الثقافية بين أقاليم الدولة. فوحدة التاج هي التي أبقت على سكوتلندا وويلز مع إنجلترا في مملكة بريطانيا المتحدة. كما أن توحيد معظم ألمانيا صاحبه دعم السلطة المطلقة للإمبراطور، وإخضاع من بقوا يحملون ألقاب الإمارة على الأقاليم للقوانين البورجوازية الجديدة..الخ. وكونت الدولة الجيش الوطني الذي يحمي أرضها وسوقها في مواجهة جيرانها حفاظاً على السيادة الوطنية. وكان ذلك في مصلحة الرأسماليين بالقطع، وليس بالضرورة في مصلحة الفلاحين أو الطبقة العاملة الناشئة. ثم شجعت الدولة «اكتشاف بقاع الأرض» ونهب مواردها وإبعاد المجرمين إليها وحث الفقراء على سكناها. وكان هذا ضرورياً لتفادي ثورات الجياع وأعمال العنف غير المنظم. ثم كان دور الدولة بالتشريع والشرطة، وعند الضرورة بالجيش، في حرمان الطبقات الشعبية من حقوق الإنسان والديموقراطية وحق التنظيم وتشكيل نقابات، وعند اللزوم القمع الدامي للقوى المعارضة وأعمال الإحتجاج الحادة والثورات الشعبية. وبإيجاز، لم يكن للرأسمالية أن تنتشر وتزدهر إلا في إطار الدولة القومية. كما أن ليبرالية الرأسمالية أدخلت في نظام الحكم أسلوب التغيير المحكوم الذي يمس الأشخاص والأحزاب، ولكنه يحافظ على جوهر النظام الرأسمالي. ففرضت ان يكون الحاكم الفعلي الأول (رئيس الجمهورية، أو رئيس الوزراء في الملكية الدستورية) منتخباً لمدة معينة. وأصبح تبادل الحكم بين الأحزاب المتنفس الرئيسي لسخط الأغلبية أو رغبتها في تغيير سياسات الحكومة. وهذا بعكس «تأبيد الحكم» الذي لا يترك مجالاً للتغيير إلا بالعنف والإطاحة بنظام الحكم كله. ويجب أن تضيف إلى كل ذلك ما أوضحه لينين من أن الدولة تحمي مصالح البورجوازية كطبقة حتى ضد أفعال بعض أفرادها وجماعاتها، التي يمكن أن تهدد حكم البورجوازية كله.

ولم تكن الإمبريالية كما وصفناها ممكنة إلاً بالدولة القومية وأيديولوجيتها التوسعية وقواتها

العسكرية في البر والبحر وساستها ودبلوماسيها. وقد قلنا من قبل إن تاريخ الرأسمالية كان سلسلة من الحروب. وكانت جيوش الدولة هي التي تقاتل، وتسوق الجنود إلى القتل والذبح ببث روح التعصب القومي بينهم منذ الطفولة، كما كانت خزائنها مصدر تمويل هذا كله. وعليها أن تجمع من أنواع الضرائب والأتاوات ما يغطي كل ذلك. وكانت الرأسمالية القومية تجني ثمار السيطرة على مواد أولية أساسية بثمن بخس وتبيعها في أسواق الإمبراطورية كلها دون حاجز أو عائق وبعيداً عن منافسة الدول الاستثمارية الأخرى. فحياة وتطور الدولة القومية كان دائماً محكوماً بمصالح الرأسمالية القومية قبل كل شيء. ولا بد أن يؤثر كل تطور كبير يطرأ على الرأسمالية في دور الدولة القومية. وقد قلنا، ونكرر القول، ان الشركة متعدية الجنسية أياً كانت جنسيتها في الأصل تنزع نفسها من الإطار القومي المحدود، إلى مستوى أعلى تحكمه أساساً العلاقات بين الشركات الكوكبية. فأية رأسمالية تعرف بسوقها. وكان الماركسيون يؤكدون أن وطنية البورجوازية تنحصر أساساً في احتكارها للأسواق المحلية. وبالتالي فكل شركة تعد الكرة الأرضية ومن عليها سوقاً فعلية واحتمالية لها وتنافس غيرها في اقتسامها لا تتقيد باعتبارات محلية. ألا نلاحظ مع ازدهار أيديولوجية السوق اختفاء الوطنية كقيمة من سلوكنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق؟ وبإيجاز نقول إن الرأسمالية الكوكبية لم تعد في حاجة إلى القوات المسلحة إلا كسوق تورد له الأسلحة وكمصدر لتمويل بعض أعمال البحث والتطوير. وكلنا نعلم ونرى حتى في مصر الاستغناء عن الشرطة اعتماداً على وحدات الأمن الخاصة التابعة للشركة أو المتعاقدة معها. وصار شيوع بطاقات الائتمان في دفع ثمن المشتريات، حتى في بلادنا، أوسع من الدفع بالشيك. وفي الحالين نحن نتعامل مع نقود مصرفية تصدرها البنوك دون رجوع إلى سلطات الدولة في أي شيء. وقد استغنت الشركات الكبيرة بصفة عامة عن القضاء في المسائل المدنية التجارية بالالتزام سلفاً بإجراءات التحكيم. والشركات الآن ليست في حاجة إلى هيئة البريد لأنها تستخدم الفاكس أو شركات البريد السريع. والأمر في بلدان العالم الثالث أخطر من ذلك لأن ضعف البورجوازية المحلية الثقافي والإداري والمالي والإنتاجي يجعلها تجر الحكومة جراً لمساعدتها ودعمها وحمايتها وإعفائها من الضرائب.. إلخ. وكثيراً ما تستخدم إفساد ممثلي الدولة وسيلة لاستبعاد المنافس أو خطف عقد على غير أساس من التفوق على العروض الأخرى. وإذا كان أهل الرأي والفكر يدركون أخطار اجتماع الفساد وتدني الكفاءة وإهمال أوضاع الفقر وما يمكن أن تولده من دعوات وأنشطة مدمرة، فإن التيار الغالب عالي الصوت في مواجهة التوسع في التعليم أو توفير الخدمات الصحية الأساسية لغير القادرين، أو دعم سلع ضرورية للبناء على الحياة. وهم يطالبون كل يوم بتسهيلات وامتيازات من الحكومة والبنوك العامة.

ولا شك في تراجع الدولة في البلدان الصناعية المتقدمة وضعفها أمام الشركات متعدية الجنسية، والاتجاه الغالب لتخفيض الإنفاق العام، ولا سيما في مجال الضمان الاجتماعي، وتصغير حجم الدولة وتسريح آلاف من موظفيها. وأصبح رؤساء الدول والحكومات في زياراتهم الرسمية يحملون عقوداً تجارية خدمة للشركات الكوكبية (ربما مقابل مصلحة شخصية لرجل السياسة أو حزبه). وأصبح أكبر الساسة مندوبي مبيعات salesmen. وليس في قدرتنا أن ننفرد بتحليل ما يجري في الدول الصناعية، ولكننا نعرف ما يجري في بلادنا وغيرها من بلدان العالم الثالث. وما زلنا نرى

للدولة دوراً حاسماً في التنمية التي لا تتحقق تلقائياً ومن خلال السوق، ولكنها تريد الإرادة السياسية والتعبئة الشعبية والارتفاع بقيمة العمل وإتقانه والإدراك العميق لجدية وقسوة الحرب ضد التخلف. وقد تعلمنا من تجاربنا خطر الخلط بين الدولة كممثل للمجتمع وبين بيروقراطية الحكومة وفروعها التي يحكمها قانون التكاثر العددي والإغراق الورقي. وبالتالي فنحن نتحدث عن دولة ديموقراطية برلمانية، ونضيف إلى هذا المفهوم الكلاسيكي عامل المشاركة الشعبية في كل مستويات اتخاذ القرار بما في ذلك التوسع في الحكم المحلي المنتخب وصلاحياته إضعافاً للمركزية، واشتراك العاملين في إدارة وحدات الإنتاج واشتراك ممثلي المستفيدين في وحدات الخدمات وتنشيط مؤسسات المجتمع المدني، وخلق عادة الاعتماد على النفس فردياً ومن خلال جماعات لا دخل للإدارة الحكومية فيها. فالاعتماد على النفس مطلب هام للمجتمع بكل مكوناته ومستوياته وليس في مستوى تنمية الاقتصاد القومي وحده.

هـ - نحو بروليتاريا جديدة

من المعروف أنه حدث استقرار معدلات بطالة عالية في كل الدول الصناعية مقارنة بأرقامها السابقة. وتبدو نسبة البطالة في كل من الولايات المتحدة وبريطانيا متواضعة، حوالى نصف ما هو سائد في دول الاتحاد الأوروبي. ويرجع ذلك أساساً إلى السياسات الرامية لتحسين نتائج الاقتصاد الكلي (معدل النمو، تخفيض عجز الموازنة، تخفيض عجز ميزان المدفوعات والاقتطاع من نفقات الصحة والتقاعد.. إلخ) على حساب التردي في أجور العمال. كما أن هزيمة وتمزّق الحركة النقابية [١٦] يجعل احتجاجاتها خافتة ومحدودة الأثر. والمواطن الأمريكي الباحث عن عمل يقبل أي عمل ولو كان دون مؤهلاته المهنية وبأجر أقل من الحد الأدنى التأشيري للأجور، لأنه نشأ في مجتمع بالغ الفردية ولم يتعود على حماية اجتماعية شاملة كما هي الحال في أوروبا. وتبدو الحكومات عاجزة تماماً أمام البطالة ولا سيما المستقرة (٥٠٪ من الإجمالي) وبطالة الشباب الذي لم يعمل قط بانتظام بعد تخرجه من المدارس أو الجامعات. وتقدر نسبة هؤلاء بحوالى ٣٠٪ من إجمالي البطالة. ومعروف أنه بالنسبة للشباب الذين فقدوا، بسبب السن، التأمين على الأسرة دون أن يُنقلوا إلى التأمين من خلال العمل فلا تأمين يظلهم ولا مورد محدداً لهم. وقد لاحظنا أن الشركات متعدية الجنسية لا تعير هذا الموضوع أي اهتمام. فهي مثلاً تنقل مصانعها كثيفة العمالة أو الملوثة للبيئة لبعض بلدان العالم الثالث مع بقاء الشركة قانونياً في دولة المقر. وهو ما سمي في فرنسا delocation ويسميه البعض teleproduction، أي الانتاج عن بعد. وقد وقفت طويلاً أمام حدث وقع في فرنسا أوائل ١٩٩٦ حين اجتمع رئيس الوزراء مع ممثلي العمال وأصحاب الأعمال لإيجاد مخرج ولو جزئي من الأزمة التي أدت إلى إضرابات واسعة وطويلة في خريف السنة السابقة. وبعد الوصول إلى اتفاق بحوالى أسبوع بث التليفزيون الفرنسي أن رئيس الوزراء دعا ممثلي ١٩ شركة متعدية الجنسية تمارس نشاطها في فرنسا إلى مأدبة غداء ليشرح لهم الموقف. فهذه الشركات ليست كلها أجنبية ومنها بالقطع من مقره الرسمي فرنسا، ولكنها لا تعد نفسها طرفاً في حوار فرنسي - فرنسي محلي ولا تفكر في أي تنازل للعمال.

وإذا ما أتى العمال بما يضر بأرباح الشركة كان الرد الفوري إغلاق المصنع ونقل النشاط إلى دولة أخرى داخل الاتحاد الأوروبي أو خارجه.

إن مسرح الصراع الطبقي في الدول الرأسمالية محكوم بتناقض لم يكن من السهل تصوره قبل عقدين أو ثلاثة. فالعمال هم الذين رفعوا تاريخياً شعار الأممية، وناضلوا من أجله في أوروبا على الأقل وتغنوا به (١٧) وكانت الرأسمالية القومية تتهمهم بالخيانة والعمالة لأعداء الوطن والإمبراطورية. واليوم نشاهد العكس تماماً: الشركات الكوكبية الكبرى توحد أسواق العالم والطبقة العاملة والحركة النقابية ممزقة ومشتتة ولا تملك رؤية واضحة. بل إن بعض النقابات الأوروبية تتبنى مفهوم أن البطالة نتيجة للاستيراد من دول آسيوية تنخفض فيها الأجور انخفاضاً شديداً، وتنضم بالتالي إلى من يعدون هذا الوضع «إغراقاً» يبيح في أحكام الجات ١٩٩٤ فرض ضريبة جمركية، تعادل الفرق بين تكلفة العمل عند المنتج وعند المستورد. ومن المسلّم به أن شبح فقدان العمل بسبب استقرار البطالة، وتوقع نمو اقتصادي بلا عمالة جديدة يحمل العمال على قبول تنازلات حتى في مستوى الأجور الحقيقية. ولكن نرى من ناحية أخرى أن البطالة تصيب كثيراً من الكوادر المهنية والإدارية العالية، أي تحل بقوم اعتقدوا أنهم على طريق الرقي وزيادة الدخل والتمتع بمستوى معيشة تمارسه الفئات العليا من الطبقة الوسطى، واستدانوا لاستعجال الاستهلاك. هؤلاء يجدون أنفسهم فجأة عاطلين وهم في الأربعينات من العمر، وبلا أدنى أمل في الحصول على عمل من النوع المفقود. ومن ناحية ثالثة ظهر بوضوح أن التطور التكنولوجي يتطلب تأهيلاً عالياً (المرحلة الأولى من التعليم العالي، البكالوريوس). ويتعلل أصحاب الأعمال بهذه الحجة ليحصلوا على دعم حكومي يمكنهم من تشغيل شبان بأقل من الأجر الأدنى القانوني، بحجة أنها مرحلة تدريب وبعقود لا تزيد مدتها عن سنتين.

وهنا أيضاً أفادني الرجوع إلى الأصول. فقد كتب إنجلز قبل ١٢٠ عاماً «إن عامل المستقبل سيكون مهندس تنفيذ». والآن يقول كلينتون في خطابه في حفل تنصيبه للمدة الثانية إن حكومته حريصة على أن تتيح التعليم العالي للجميع Higher education for all. وقد رأينا من قبل الكوادر التي كانت تترفع على الطبقة العاملة، وتكون أحياناً نقابات خاصة بها، وتؤمن بأن الهوة بينها وبين البروليتاريا أعمق بكثير من تلك التي تفصلها عن البورجوازية الكبيرة، وأن هناك حراكاً طبقياً إلى أعلى لا ينكره أحد. لكننا الآن نرى الاقتصاد يحتاج إلى عمال مؤهلين جامعياً، في الوقت الذي تهدد فيه البطالة كل مزايا الكوادر، وكل هذا نتيجة طبيعية للتطور التكنولوجي المعتمد على العمل الذهني وليس على العمل اليدوي. ولهذا أعتقد أن بروليتاريا القرن القادم ستكون أساساً من أصحاب الياقات البيض، وأن العمل اليدوي سينحصر في أضيق الحدود. وهذا ما يطرح على الحركة النقابية في أوروبا بالذات تحديات كثيرة في إعادة النظر في أوضاعها وأساليبها والتوجه نحو استقطاب العمالة المؤهلة والاستفادة من طاقاتها. ونأمل عندئذ أن ينظر النقابيون في الغرب إلى تدني مستويات الأجور عندنا، نظرة علمية وتقدمية. علمية بمعنى قياس الأجر والإنتاجية في الحالتين. وأعتقد أن تدني مستوى التأهيل في معظم بلدان العالم الثالث يحول دون ارتفاع انتاجية العمل بانتظام من سنة إلى أخرى كما يجري في الدول الصناعية المتقدمة. والنظرة التقدمية تقتضي التضامن مع عمال العالم الثالث في نضالهم من أجل الديموقراطية والحريات النقابية وتحسين الأجور

الحقيقية وإتاحة التأهيل والتدريب المتكرر لرفع الإنتاجية. وعلينا نحن أن نحمل إليهم الرسالة. وأخيراً، وقع في أوروبا أول إضراب على مستوى ثلاث دول من أعضاء الاتحاد الأوروبي. فحين أضرب عمال مصنع سيارات رينو في بلجيكا لأن الشركة قررت غلقه، سارع عمال الشركة في فرنسا إلى إعلان التضامن معهم. بل إن عمال مصنع الشركة في إسبانيا انضموا للاحتجاج رغم تلويح الشركة بأنها ستوسع المصنع الإسباني لتعويض إغلاق المصنع البلجيكي. والتقى ممثلو النقابات من البلدان الثلاثة في مسيرة مهنية في شوارع باريس، وعندئذ وجد القضاء فقرة قانونية إجرائية استند إليها في أمر رينو بوقف تنفيذ قرار الإغلاق.

و - ونحن في العالم الثالث

كيف تنظر الرأسمالية الكوكبية إلينا حالاً ومستقبلاً؟ تقتضي الإجابة على هذا السؤال التعرف على ما آل إليه أمرنا.

١ - فقدت معظم أقطار العالم الثالث بانتهاء الحرب الباردة كل أهمية استراتيجية. ففي ظل المواجهة العالمية كانت أرضنا كرقعة الشطرنج إذا خرجت منها دول الغرب سارع إليها الاتحاد السوفييتي وحلفائه، والعكس صحيح. ومن ثم كان من النادر أن تبقى إحدى دولنا دون وجود، أو على الأقل تفرد أحد القطبين فيها. أما الآن وقد أصبحت «الحرب العالمية» مستبعدة في المستقبل المنظور لم يعد لدولنا أهمية استراتيجية.

٢ - فقدت ملكية الموارد الطبيعية أهميتها وانخفضت أسعارها في بعض الأحوال إلى مستوياتها إبان الكساد الأعظم (١٩٢٩-١٩٣٤)، وذلك نتيجة التطورات الاقتصادية والتكنولوجية في البلدان الصناعية. فقد تراجع نصيب الصناعة في اقتصادها لصالح قطاعات الخدمات، كما أن الصناعة تتجه إلى مجالات التكنولوجيا العالية التي تستخدم قدراً محدوداً للغاية من المواد الأولية. كذلك فقد تم تطوير التكنولوجيا في اتجاه تخفيض مكون الطاقة والمواد الأولية أو ما يسمى Energy and material saving technologies. كما أن الوعي بقضايا البيئة دفع نحو التخلص من صناعات شديدة التلويث، بحيث يمكن أن تنقل للعالم الثالث. وأخيراً، وليس هذا أقل الأمور أهمية خلّقت البلدان الصناعية مواد جديدة أفضل مما نجده في الطبيعة. فالبلاستيك الصلب أكثر مقاومة وأطول بقاء من الصلب المخصوص، على سبيل المثال. ويعنينا كعرب أن ندرك أن البترول مادة أولية يسيطر على سوقها المشترون تماماً. ودون دخول في تفاصيل هذا الموضوع نكتفي بالتنبيه إلى أن سعر البترول حالياً (حوالى ١٨ دولار) يعادل خمسة من دولارات ١٩٧٣. كما نلاحظ أننا كنا بعد حرب ١٩٧٣ نهدد بقطع البترول عن الدولة التي تعادينا. وليس أدل على انقلاب علاقات القوى من أن الغرب هو الذي يقاطع بعض الدول المصدرة للبترول ليحرمها من الحصول على عائداته: ليبيا، العراق وإلى حد ما إيران. ولنا أن نتخيل إلى أي حد سيهبط سعر البترول عند استئناف التصدير من العراق (أكبر مصدّر بعد السعودية وأشد الأقطار المصدرة حاجة إلى أموال ضخمة لتعمير ما خربته حروبه).

٣ - لم تحقق التنمية في الخمسين سنة المنصرمة ما كان مأمولاً فيه في معظم دول الجنوب، بل لقد

تراجعت أوضاع عدد من البلدان إلى أقل مما حققته في الستينات من معدلات نمو [١٨]. وما زال الفقر والجهل والمرض سمة أغلبية السكان في الجنوب. ووصلت الأمور في بعض الأقطار إلى انهيار «الدولة القومية» وبالتالي زاد عدد السكان، ولكن الفقر لا يحولهم إلى «طلب» بالمعنى الاقتصادي. ولهذا ليست أسواق معظم بلادنا أسواقاً كبيرة تغري الشركات الكوكبية.

٤ - معونات التنمية الرسمية في طريقها إلى الاختفاء، فيما عدا ما يمكن أن يقدم كمعونة إنسانية في ظروف بالغة القسوة ومؤقتة. وهذا التخفيض المتوالي حتى الإلغاء الكامل يدخل ضمن إجراءات تخفيض الإنفاق العام وضرورة تصفية عجز الميزانية المزمن، وتصغير الدولة بصفة عامة. وما قصة «الشراكة» التي تبشر بها دول من الشمال إلا تعبير عن بديل لمعونات التنمية يتمثل في قدر أدنى من المعونة الفنية وترك الإسهام في تمويل مشروعات التنمية للاستثمار الأجنبي المباشر. فليس من مهام الدولة - في ظل أيديولوجية السوق - أن تستثمر وتنتج، وبسبب زيادة البطالة والفقر في البلدان الصناعية. ويندد عدد من الكتّاب والسياسيين بما يسمّونه تبديد الموارد في الخارج، مؤكدين أن الفقر في الداخل يجب أن يستحوذ على اعتمادات معونات التنمية حالياً. وإزاء المعاناة الداخلية قلّ إهتمام الرأي العام بالفقر في العالم وبقضايا التنمية في العالم الثالث. ووجد الجميع حجة دامغة في واقع فشل التنمية رغم كل ما قدمه الشمال من معونات، وأن الجماهير الفقيرة لم تنل من تلك المعونات إلا الرذاذ، في حين استقر الجزء الأعظم في حسابات الفئات الحاكمة لدى البنوك في الخارج.

٥ - بدأت الشركات الكوكبية تفرض وجهة نظرها في التعامل مع مختلف الدول النامية على وجهة نظر الحكومات ووزارات الخارجية. فالمصالح العليا للدولة بتعبيرها السياسي تتراجع أمام المصالح الاقتصادية للشركات الكوكبية. وتختلف معايير التعامل بالتالي. ففي الأصل كان النفوذ السياسي والاقتصادي لدولة معينة هو المفتاح إلى أسواقها بما يحقق الربح للشركات التي تحمل جنسية تلك الدولة. أما الآن فإن الشركات الكوكبية هي التي تقيّم أوضاع كل دولة في الجنوب وتزن احتمالات وحجم الأرباح التي تتحقق للشركات التي تمد نشاطها إليها. وفي النزاع بين وزارة الخارجية وتجمعات رجال الأعمال يزداد نفوذ هؤلاء يوماً بعد يوم. فقد نجحت تلك الجماعات في إعادة التمثيل الدبلوماسي بين الولايات المتحدة وفيتنام، رغم أن مشكلة الأسرى والمفقودين من الأمريكيين لم تحسم بعد. كما أن سياسة واشنطن إزاء كوبا محكومة بمصير الصراع بين قيادات الأعمال، من جهة، ومافيا المخدرات الكوبية في فلوريدا من الجهة الأخرى. وفي أوروبا تريد الشركات الكبرى توحيد السوق المشتركة والعملة الواحدة في حين يعرف المجتمع اتجاهات تعارض هذا المسعى وتحرص على استقلال الدول الأعضاء. وفي فرنسا يعلن اتحاد أصحاب الأعمال أنهم لا يتدخلون في السياسة. ومع ذلك تدخل الاتحاد علناً في الاستفتاء حول معاهدة ماستريخت ليحض الناخبين على أن يقولوا نعم. وآخر حدث ذي دلالة في هذا الصدد أن توني بلير عيّن رئيس شركة «بريتيش بتروليوم» -رقم ٢٧ في قائمة فورشن - وزيراً للشئون الأوروبية متجاوزاً بذلك الخلاف بين «الشكاكين» في المسعى الأوروبي والمتحمسين له، وكلاهما موجود في الأحزاب البريطانية الثلاثة.

٦ - ويمكن أن نوجز موقف الشركات الكوكبية من العالم الثالث على النحو الآتي : المجتمعات

العاجزة عن إنتاج غذائها أو شرائه بعائد صادراتها الصناعية مثلاً لا تستحق البقاء، وهي حالياً عبء على البشرية يمكن أن يعرقل تقدمها الذي حكمه دائماً قانون «البقاء للأصلح». وبالتالي يجب إسقاط البلاد التي تعيش رغم كل المساعدات في حال فقر الأغلبية من سكانها، من حساب هذه الشركات، وأن تترك وشأنها ولا تمنح أية معونات تنمية اكتفاء بالمنح الإنسانية في الظروف الاستثنائية. وبالتالي ليس هناك أي داع لاتفاق حكومي من الدول الصناعية بدعوى حفظ النظام أو وقف الحرب الأهلية، ولا لأن يقتل أمريكيون أو أوروبيون في أفريقيا مثلاً.

وتهتم الشركات الكوكبية بدول العالم الثالث التي تبدو لها اقتصادياً كسوق كبيرة للإنتاج الغربي حالاً أواحتمالاً. وهذا بدوره مبني على عدد السكان ونسبة من سيرقون إلى صفوف الطبقة الوسطى منهم في المستقبل المنظور. وهذا التقدير مؤسس على نتائج جهود التنمية في الماضي واتصالها عبر السنين، فذلك هو ما ساعد على تكوين طبقة وسطى، واستمرار النمو سيزيد من أعدادها.

والأمر التالي هو توافر كوادر عالية التأهل ومراكز بحث علمي وتكنولوجي وتعليم عال وعمالة مؤهلة ومدربة ومنظمة. وضمان الرهان على استمرار هذا الأداء هو النظام البرلماني وحقوق الإنسان والتعددية السياسية والإنتخابات الحرة والنظيفة، لأن هذا يحصن المجتمع والاقتصاد ضد الانقلابات المفاجئة.

وفي كلمة قصيرة نقول إن الأقطار التي لم تنجح بتلك المقاييس لن تكون طرفاً في النظام العالمي وستعرف الكوارث (انهيار الدولة، تحكم الاتجاهات الإثنية والقبلية والدينية والإقليمية.. إلخ) في جو من العنف والقتال من الجميع وضد الجميع. وتكتمل التعاسة بشيوع أيديولوجية السوق التي تطرد الدولة (الضعيفة أصلاً) من مواقع القيادة في عمليات التنمية. إن كثيراً من أرباب القلم عندنا ما زالوا يبحثون في التناقضات بين الدول الكبرى وإمكان استفادة بلادنا منها. وجلهم لا يقدم على طرح قضايا التنمية والتكامل على المستوى العربي، لأنهم تعودوا في الماضي مخاطبة الدولة. ويبدو حالياً أن أيديولوجية السوق تجعل خطاب المثقفين غير ذي موضوع، إذ المفروض أن كل شيء سيجد الحل الأمثل بفضل آليات السوق الحرة. كما أن من تقبل من أرباب القلم تلك الأيديولوجية يتوهم عدم جدوى مخاطبة الرأي العام والتأثير فيه كمرحلة لا غنى عنها لمن يريد التأثير في صانعي القرار.

القاهرة، مايو ١٩٩٧

الهوامش

(١) يرى بعض الكتاب ان تعبير «الاقتصاد العالمي» World Economy مضلل للسبب الذي ذكرناه في المتن. ويفضلون: إقتصاداً يسيطر على العالم World - Economy . ويستخدم بعض الكتاب الفرنسيين تعبير I'écnomie-Monde بدلا من économie mondial. كما لا يرى البعض منهم حرجاً في استخدام globalisation حيث أن globe في اللغة الفرنسية لها نفس معناها في الانجليزية أي الكرة.

أنظر:

I. Walenstein: Unthinking Social Science. The limits of Nineteenth century Paradigms. 1991. M.

Drancourt: Le Mégamanagement in : Futuribles, Mars 1997.

(٢) انظر عرضاً مفصلاً لنشأة وتطور الرأسمالية في : إسماعيل صبري عبد الله : دروس في الاقتصاد السياسي. الإسكندرية ١٩٥٤ ص ٢٣ - ٦٤.

(٣) حجر أبيض شفاف (المعجم الوسيط). وهو عادة صلب لا يتغير تكوينه بسهولة.

(٤) أقوال ماركس مأخوذة من كتاب :

Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Eds.: Bottomore and Rubed 1975 reprint.

(٥)

Fernand Braudel: Civilisation materielle, Economie et capitalisme, XV - XVIII siécles. Paris, 1979.

(٦) وهي تنطوي على مخاطرات متنوعة. ومن ثم وصف هؤلاء التجار بأنهم entrepreneurs التي تعيش مع الرأسمالية حتى هذه اللحظة وإن تجددت دلالتها وزادت تحديداً.

(٧) Freetown في بريطانيا ، Ville Franche في فرنسا ، Freiburg في ألمانيا وسويسرا .. الخ.

(٨) سافر كولومبوس إلى جزء من البحر الكاريبي رافعاً رايات ملك أسبانيا الذي بارك الرحلة وشجع المسافرين. ولكن تمويل الرحلة جاء من بيت تجارة كبير في جنوا اسمه centurione.

(٩) في كتاب « ثروة الأمم » كتب آدم سميث فصلاً مطولاً لهذه القضية بعنوان On Frugality .

(١٠) انظر في الفرق بين الليبرالية والديموقراطية :

J. Schwarzmantel : Structures of Power, An Introduction to politicvs, Brighton and New York 1987. C.C. Gould: Rething Democarvcy Cambridge University Press, 1988.

(١١) وهو ما كان يسميه الاوروبيون « ليس أرض أحد » No man's land ، فالسكان الأصليون لا يعدون بين بني الإنسان.

(١٢)

J.A. Hobson: Imperialism, 1918. J.A. Schumpetir: Zur Sociologie der Imperialismsus, 1919. F. Sternberg: Der Imperialismus, 1926. T. Parker Moon: Imperialism and World Politics, 1926.

(١٣) المصدر :

OECD: OCDE en chiffres, statistiques sur les pays members. Edition 1996.

(١٤) البنك الدولي : تقرير التنمية في العالم ١٩٩٦.

(١٥) وكلمة state الانجليزية مشتقة من نفس الجذر الذي أعطى كلمة estate التي ما زالت تستخدم بمعنى تركة المتوفى والملكية العقارية في تعبير real estate.

(١٦) أشهر مثال على ذلك في بريطانيا حين أخفق عمال المناجم رغم إضراب استمر شهوراً أمام اصرار السيدة تاتشر على تحمل كل الخسائر الناجمة عنه (مليارات الجنيهات). وقد أصدرت المرأة الحديدية بعد ذلك تشريعات تحد من نشاط النقابات. وقرر مؤتمر حزب العمال منذ أربعة أعوام فصم العلاقة العضوية بين الحزب والنقابات.

(١٧) نشيد الأممية الأول :

Unissons-nous et demain l'international sera le genre humain

(١٨) انظر :

UNDP: Human Development Report, 1996

م ختارات
م ختارات
م ختارات
م ختارات

قصيدة على الحائط بالأحرف الصينية

تشانغ شيانغ - هو

ولدت الشاعرة تشانغ شيانغ - هو في هونغ كونغ عام ١٩٣٩. وهي تعيش في تايوان منذ عام ١٩٤٨ وحتى الآن. وتضم أعمالها ثلاث مجموعات شعرية، وأربع مجموعات من المقالات، إضافة إلى كتاب مختارات من الشعر والنثر، وثلاثة كتب ترجمتها من الإنجليزية إلى الصينية.

عملت شيانغ - هو في منظمة العفو الدولية (أمنستي) في تايبه، عاصمة تايوان. وهي تقدم حالياً برنامجاً إذاعياً حول الشعر في إذاعة تايوان. الشاعرة كما يقول الكسندر بتروف في مجلة «الأدب العالمي اليوم - ربيع ١٩٩٣» (تطرح رؤية متميزة في الشعر الصيني الحديث). ويضيف (ورغم أنها تؤكد بأن من الطبيعي، أنني أكتب «شعراً جديداً» لا يحتذي التقاليد المتبعة، فإنها لا تجذبها نظريات وعقائد عصرها ولا الخلافات التي تتعلق بالشعر «الكلاسيكي» أو «الحديث» أو «الشرقي» أو «الغربي»).

وتشتغل شيانغ - هو على «المادة الخام» التي تستوحيها عادة من الحياة اليومية واللغة العامية، لكنها ترتفع بها إلى مستوى شعري شفاف هادىء اللهجة وذي نفس فلسفي عميق.

طيران منفرد

لم يكن أبداً
من شخص ليسمع أغنيتي
إنّما فقط الشمس الآفلة، والأشعة المنحدرة،
وغيوم الغروب المطرّزة
على حافة السماء

لا أحد
أسماني ذات يوم طائراً غرّيداً
وأنا صاحب أجنحة قوية ونظرة حادة كالسيف
وهما من مميزاتي

وحتى إذا
عصفت الريح بوحشية، وادهمّت الغيوم،

وصارت السماء موجة قاتمة،
وانهمرت الأمطار بغزارة،
فإنني أحدّد هدفي، وأواصل خفق أجنحتي.

حتى، في نهاية المطاف،
يختفي تدريجياً عن النظر
نسرٌ محلّقٌ
متحوّلاً، عند حافة العالم، إلى نقطة صغيرة،
هي الجملة الختامية، هي النغمة الأخيرة، في أغنيتي.

الاحتفاظ بالمطر

لا يُمكن الاحتفاظ بقطرات المطر
حين تشرع سماء آذار المتفتّحة بالصحو.
عصفات الريح تبخّرها على حافة النافذة
مثل مشاعر حزن
أزيحتْ بإهمال

بعد تبرعمها الوفير
تأخذ الأزهار في الخارج بالتغضُّن
على فاكهتها التي تحملها.
أما الطيور التي ترقص على الأغصان
مستعرضة براعتها الموسيقية
فلن تتذكّر البتلات في الوحل

النهر يتدفّق بجزالة
متقافزاً ليلتقط قطرات المطر
عاكساً الصور الظِّلّية للأزهار المتشابكة
في قلب التيّار المتدافع
ثم يغني أغنية ليواسي
البرعمات المتساقطة الغافية.

القفص

الأسود والنمور في الأقفاص

ليس لها لغة
إلاّ لغة أن تذرع المكان جيئة وذهاباً،
تلتهم الطعام حين تجوع،
تضطجع لتنام حين تتعب،
تلهو أحياناً وتمرح قليلاً،
أو تطلق زئيراً عميقاً.
وهي لا تفيق من غفوتها الكسولة
إلاّ حين تتثاءب تثاؤبة طويلة طويلة
وتتمطّى.

بورتريه

في الظلّ الرطب المتسايل
ثمة ذكرى تترنّح،
اسمُ بيتها هو الماء،
وميزاتها الرقة والتمرُّد.

لكن، سوء الطالع سيحالفها
فتواجه يوماً صافياً،
وتتلاشى
حالما تشرق الشمس.

عود ثقاب لم يَمْسَسْهُ الماء

الحربُ مستمرّة ولا تلوح في الأفق أيةُ هدنة
ماذا بوسعنا أن نفعل؟
أيةُ رائحة بقيت في هواء بلغراد
الآن وقد تلاشى شذى الأزهار؟
جفّت البئر في الساحة
فما الجدوى
من إبريق الفخار بعد الآن؟

لقد تجمّد قلبي
قبل أن يلمس البرد الشتويّ المرّ،

الذي افترش الجبال، بزمن طويل
وقد لاحظ شخص ما أن منحدرات الأنهار،
الرقيقة مثل نصل السكين، نحتت هذه الوديان
أما الزرقة التي لا تخبو لفريسكو
الأديرة، وهي أغلى من الذهب،
فقد جُلبتْ ها هنا منذ أمد طويل عبر طريق الحرير
وهذه كلها أحجيات لا حلولَ لها

اقرأوا الشعر! اكتبوا الشعر!
أنا عودُ ثقاب لم يَمْسَسْهُ الماء
حُكّني برفقٍ
فأشتعل وأحترق.

(بلغراد، شتاء ١٩٩١)

إبريق الشاي

إنّه يحوي مياهاً باردة من نبع جبلي
مرّتْ في أنهار واسعة، عميقة
وآبار عامة ضجّت حولها الحركة.

بعد تعرُّجات طويلة
لم تعُد المياه تملك خيار تحديد مصيرها؛
وحين تغنّي في إبريق الشاي،
فإنّ قصة حياتها تغلي مبقبقةً
لحناً حزيناً.

في انتظار الثلج

الثلج شبكة كبيرة تغطي السماء والأرض
لا أحد بوسعه أن ينجو من معركة تشكّلها المدهش
والبحيرة التي تجمّدت بدرجات حرارة دونَ الصفر
اتّشحت بسمة جادّة.
ثمة أعمدة للمصابيح، بيض كالأشباح، تقف متينةً وطويلة
في الشارع المقفر

أما الجرس الذي يُقرَع ثلاثاً وثلاثين مرّة في الليل الصموت
فهو يُسمَعُ مرّة إثر مرة مثل تنهيدة متعَبة.

في الفترة ما بين الثلج وغيابه
أي في خريف العمر تماماً
ثمة أشياء، دون غيرها، اتّخذت شكلاً واضحاً،
في حين أن أشياء أخرى فشلتْ،
وإذا ما أصاب الليلة صقيعٌ بين الغسق والفجر،
فإنّ قصة نُدْفة ثلج سُداسية
ستكون خرافة جميلة
لكي تفسّرها الكتب
وتلمسها الأصابع

لكن الخشية
هي ألا تأتي اللحظة التي تتشكّل فيها الثلوج أبداً
نار الإثارة انطفأت
وشمس الصباح تشعُّ متألقةً في يوم صافٍ لكنّه قارس،
ومثل كثير من مظاهر الجمال في الحياة
التي لا تنال فرصةً لتبرز إلى الوجود وتتجذّر،
ليس للندفة عمرٌ، وليس لها مكان.

سيئول، خريف ١٩٩١

أداء حيّ

في الريح، والمطر، والصقيع، والثلج،
في أقواس قزح، في الشمس، وضوء القمر،
عبر طريق الحياة الطويل، الطويل
تتغيّر الأدوارُ
وتُستبدلُ المواقعُ
ويتشتّت الشمل ويجتمع مرة بعد أخرى
وتظهر للعيان الأحزان والمسرّات
فقط لأنّه
توجد ملوحة في الدموع
واشتياق في القلب.

الوجوه محفورة في الخشب
والأجساد تتوالد في الحجر
على مسرح الحياة الفسيح المتحرّك.
أضواء المسرح تبهر العيون.
الطبول والأجراس تدوّي.
كلمات وأساليب غنائية مختلفة
تجعل البطلَ، والجمالَ، والشرطيَ،
وصيّادَ السمك، والحطّابَ،
وعرائزَ الذكور والإناث، والوجهَ المتنكّر،
والعجوزَ، والمهرّجَ،
يأتون جميعاً إلى الحياة.

أربع قصائد من السافاري الأفريقية

١ - حلقة واحدة

النشوة الوحشية التي تجعل الإنسان يرتعد
والجرح العميق الذي يحتُّ العظام
كلاهما يتلاشيان وراء الأفق.
الملف الكامل لهذه الذكرى انمحى.
وهذا السُّهب الواسع بلا نهاية بكل ما فيه -
أشجار متسامقة، حشائش كثيفة،
رعود قاصفة، غيوم مخملية،
ضوء شمس، ريح، مطر، وحياة إنسانية -
ليس إلا
حلقات في سلسلة الغذاء في الطبيعة.
إنّما نوجد فقط لكي نعترف
بقدرة خالقنا الهائلة.

٢ - تصميم التمساح

ليس من نأمة تصدر
عن الفكّين الفاغرين المدجّجين بأنيابٍ حادة كالشفرات

وليس بوسع ما بعد الظهر أن يُزكّي
الرائحة النتنة في فكّيه.
ربِّ، كيف خطر ببالك
أن تخترع شكل التمساح؟!
الشكوى إلى الله عمل الضعفاء
وأن نكرهه بسبب ذلك سيكون أمراً مضنياً.
لكن ربما كان الأمر نتيجة
ضربة طائشة من إزميله.
روح التمساح المجروحة لعنة
ستحملها إلى الأبد كلُّ الأجيال القادمة.
شمس الصيف تغرب خلف الأهوار
وسباته العميق يستمر بلا أي إزعاج
وكلّما امتدّ سباته، صار أكثر عمقاً.

٣ – أفكار فرس النهر

التفكير العاطفي والهواجس
يخصّان بني البشر، ويبدو ان هذا يحدث
من خلال جيناتهم.

حشد متزاحم من البشر يجتمع قرب البركة
وبضعة حُرّاس يقفون خلف الأجَمَة
فقط ليلقوا نظرة على جسدي المغمور بالماء
ورغم أن الأمواج تتقدم وتنحسر
فإنّ صفحة الماء تظلُّ رقراقة لا تتأثّر،
وهذه قاعدة لا يمكن نقضُها.
والجميع يذهبون كلٌّ في طريقه في آنٍ واحد:
الشمس المُبهرة،
طبقة الغمام السميكة،
سوط البرق،
وقطرات المطر الصغيرة التي تخثّرت
فأصبحت قوس قزح.
وبوسعها كلها أن تفرّ وتكرّ
ما بين السماء والأرض وتفتتح استعراضاً

موسيقياً من النّايات وآلات النفخ البدائية،
ولا توجد أجزاء منفصلة،
فلا غنى عن كل جزء،
ولا يمكن إبعاد أي جزء منها في الاستعراض،
لكنَّ البشر لا يفهمون هذه الأمور!

وفجأةً يدوّي إعلان
تبثُّه حافلة سياحية قريبة:
ليحترس الجمع من الخطر!
وكل ذلك بسببي - فمن الواضح
أنني، بعد أن أبرزت رأسي من تحت الماء ونشقتُ نفساً عميقاً،
أصدرتُ صرخات صاخبة أثارت بالمقابل تنهيدات مجفلة -
يا لهؤلاء البشر المساكين!!
لقد بُرْمِجُوا،
في البرّية الواسعة الفسيحة
مع الحشائش والأعشاب، وشجر الدوالي الملتف،
على أن يبرعموا ويذبلوا في دورة
النمو المتقلّبة المتلاطمة الموشّحة بأطياف الأنين والتأوُّهات،
غير قادرين على أن يخلّصوا نفوسهم من الشَرَك.

ومن الواضح أخيراً
أنّ عالمي تحت المائي الأخضر الموحل،
- حيث ليس بوسعي حتى أن أتشقلب من أجلهم -
سيكون، في عقول البشر الضيّقة الأفق، كابوساً.

٤ - متنزَّه الحياة البرية

ليس لكل الغزلان
أجساد رشيقة وسيقان طويلة
إنّما نحن قطيع وحسب
من الأرواح الحيّة التي تحبُّ أن تجول
عند حافة الغابة.
الصفات التي يصفنا بها البشر،
هذه الحيوانات العليا،

تهدّدنا بالخطر والموت
اللذين علينا أن نهرب منهما إلى أن يتمزّق لحمنا

أما الإطراء الذي يسحقنا
فإنّه وحده يجلب لنا الذعر، وقد يصعقنا في أي وقت
ويذكّرنا فجأةً
بأنّ بطون الأسود والنمور الخاوية
ولعابها القاني في الغابة
تنتمي للمكان ذاته :
متنزّه الحياة البرية.

جوهانسبيرغ، صيف ١٩٩٢

الإنسان والشطرنج

صوت زنٍ* رقيق أكثر مما يجب، ونا ء أكثر مما يجب.
صليل السيوف يوقظ أبطالاً ينتمون إلى الماضي.
زقُّ الخمر يتدلّى في الزاوية مذكّراً بالعزلة.
والنساء الجميلات؟ يتلاشين في إطارات صور قديمة.

عند الغسق، أسمع دائماً صوتاً
أحببته، وهو هديل الحمام الزاجل:
في هذا العالم المحموم، أخيراً،
يجد الإنسان هنا راحة البال.
الصوت الوحيد في الأجَمَة الهادئة
هو ثرثرة الطيور.
وفي الفيىء العميق
نرسم خطوط معركتنا
وندعو صديقاً قديماً
ليأتي ويلعب لعبة أخرى
حصانه وفارسه؛ مركبتي وجنديّ.
الريح تهبّ وتداعب حشائش الحقل،
وأعلام البطولة حاضرة جانباً، والطبول صامتة
بالضبط قبيل موت الملك. هذه هي المعركة الأخيرة
قبل أن يحلّ التجلّي الأخير.

مراحل الحياة الأربعة

أن تعيش

تحت سبلات الشمس التي تبهر البصر
نحن حفنة حبوب ذهبية أسقطتنا
أشعةُ الشمس، ونشرتنا
ونحن نتشقلب، نتباعد، نتقافز،
في كل بوصة من الزمن والفضاء الفسيحين

أن تشيخ

بعد أواخر الخريف، الأزهار والأشجار
تخزّن الأنسغة الحلوة العطرة، التي جمعتها
طوال العمر داخل نواة قاسية،
تحجّرت برفق لكن بصلابة،
فاتّخذت النواة شكلاً غريباً

أن تمرض

الدودة التي تغزل الحرير
تقف فوق أوراق التوت القانية المصفرّة
أما الأوراق التي لم تجف
فإنّ رطوبتها تنفذ في الجسم المجدول الذي يتلوّى بوهن

أن تموت

اكتشاف هائل!
حرير دودة القز والنجيل الصيني
قد نُسجَت منهما بذلات مقصّبة وملابس صيفية
ولا أحدَ يذكر أنهما أصلاً كانا بلون الأصفر الفاتح والأخضر اللامع

الغسق

غيوم الغروب الوردية
امرأة تحبُّ التبرّج والزينة

وبلمسة هنا ولمسة هناك
تعجق الألوان الثقيلة معاً

ذاك الرجل، بعد أن يلجَ إلى كثير
جداً من الشوارع سيئة السُّمعة،
فإنّه يتذكّر أخيراً ضوءاً أصفر
شاحباً يطلُّ من نافذة ما.

الدخان

زفير ثمّ شهيق
وكلَّ يومٍ ثمة رحلةٌ إلى الفم ذي النتوءات السود
والفجوات الصُّفْرِ بين الأسنان.
النهار والليل
يتعاقبان في دورة دائمة
فجأةً ثمة نار تسطع، ثمّ فجأةً تخمد، تبثُّ إشارات ضوئية.
الحياة احتراق سيجارة متدلية من شفتين.

الصحيفة

عند الفجر نسخة من صحيفة الليلة الماضية
تتمطّى بكسل في عراء الشارع
وشاحنة فارغة
تمرق فوقها بضجّة وتقلبها في الهواء

طفل قاصر ضائع،
سيدة شابة معروفة في عروض الأزياء،
امرأة تطالب بالطلاق تقدّم اتهاماتها في المحكمة،
اتهامات بالفساد والاهمال بحق أحد السجناء،
وعلى نحو متأخّر جداً تُسْمَعُ ثمة حشرجةٌ، «يا للحسرة!»

امرأة ترتدي زياً مقلّماً
بالأسود والأصفر تنظّف الباحة
تستعمل مِدَمّةً ** ذات ذراع طويلة

وتكنسك في كومة من الأوراق البالية.

الأغنية الأخيرة

آنئذ، كانت أغنيات زيز الحصاد،
تلك الحشرة المغنية التي تحب أن تتنهد،
قد وصلت حافة شمس الخريف،
والنسيم يحمل الندى،
فيما توقف طائر الصُّقَّر عن الشدو

دعوا أزهار البرية كلها تكون
حبنا الكبير وحسب!
ودعونا نؤمن أن ثمة وقت للأزهار
ووقت للأغنيات الأخيرة
وأننا لسنا مضطرين أن نواجه الموت وحدنا أبداً
إذا ما استطعنا أن نرفض ذلك.

الأمر المهم، حتى هذا اليوم، هو
أنني ما أزال ذاك الطفل خارج البيت
واقفاً في المرجة وفي يدي خيط مقطوع
أنظر ببرود نحو ذلك المكان،
الخالي من الزهور، المكسو بالحشائش،
أرهف سمعي وأصغي،
فلا أسمع إلا الريح هدّارة،
متجاهلة ضياع طيارتي الورقية.

تحف تذكارية

وكذلك يستطيع المرء أن يشتري التحف التذكارية
قبل أن يغادر :
وشاح، نبتة حريرية،
أشّارة صفحات أنيقة، مفكّرة صغيرة،
بعض الناس يجمعون العملات، وآخرون مغرمون

بطوابع عليها صور الحشرات
بعضهم يحبُّون العطر
وبعضهم الآخر يفضّلون أعمال التطريز اليدوية،
فناجين شاي، صحون خزف، غلايين، قفازات،
أو أيّ كنز تحت الشمس،
لكن هل يوجد لهذا كله متّسع في الحقيبة؟

الدانوب رحّالة كبير
يجتاز بلغراد
دافقاً كسيل جارف إلى البحر الأسود.
الساحل والجزر تندغم جميعاً في متاهة مسحورة،
ظلُّ الريح والتيار الخافق
يؤلّفان صندوق موسيقى ساحرة.
افتتان جرسية الكنيسة القديمة بالنجوم
ينسج بطاقة معايدة مترامية الأطراف.
قراءة الشعر في المكتبة المجاورة
على وشك أن تُؤسر في شريط.
اللوحات المعاصرة ذات الألوان الجريئة
التي تغمر جدران قلعة الجامعة
توقف المارّة.
نعم كل هؤلاء
هم تذكارات جمّعتها هي طوال الوقت
لكنّ لا مكان لها في الحقيبة،
بل يجب أن تُتركَ في بلغراد

رحلة بلا تذكارات
رحلة موحشة خاوية
فيها يطارد المسافر الشمسَ إلى نهايات الأرض.
أنا أيضاً تحفة تذكارية
اختارها الدانوب بمثابرة جهيدة
وأنا «لُقيةٌ» عابرة
تصادف وجودها في بلغراد.

بلغراد، شتاء ١٩٩١

الشاي لا يقول شيئاً

إلى بيتار، عاشق الموسيقى

أودُّ أن أكتب لك قصيدة يا بيتار
بخط يديَّ، بالأحرف الصينية،
محاطة بفضاء الموسيقى،
لتُعلّق على الحائط.
وها هي ستارةٌ من ضوء القمر
تمسك بإيقاع الموسيقى لعازفها.
ويذوب الشعر المعلّق على الجدار
في لوحة موغلة في التجريدية
ويخرج بيكاسو ساخطاً من لوحته
ليزنَ حجمَ مَنْ تحدّاه.
دعونا نزيح كابوس الحرب
وراء وسائد الأريكة الناعمة
ونُسْكتُ التنهيدات والعبرات.
ثمة مَنْ يقرأ الشعر لكن لا أحد يعرف
ما هي القصيدة
أو يحتاج أن يعرفها.
إنَّ الشاي لا ينطق
لكنّه ينزوي بهدوء في ركن ما
وينشر شذاه.

بلغراد، شتاء ١٩٩٣

ترجمها عن الإنجليزية :
جمال قواسمي

* زِن هي صيغة يابانية من العقيدة البوذية، وتنصُّ على أن الفرد يجب أن يجد داخل نفسه التفهم والرضى والحقيقة، ولا يعتمد على التعاليم المقدّسة.

** المدمّة هي أداة ذات أسنان طويلة لجمع العشب أو تسوية التربة.

صورة الأسود في الثقافة العربية

حلمي شعراوي

ينافس موضوع «السود» في الثقافة العربية - بجدارة - موضوع المرأة، في عمق الموقف السلبي منهما، وفي نفس الوقت، الاعتذار عن هذا الموقف. فأمام «الاستبعاد» يُعتذر بصيغ الحضور الصوري، وأمام الشريعة وقواعد الفقه، يُرجع للعقيدة الخالصة، وأمام التاريخ يقف المثال اللاتاريخي... وهكذا. ويُحدث ذلك قلقاً ملحوظاً لأية دراسة عربية عن الصورة المركزية المهيمنة؛ سيادية أو ذكورية، حيث تصبح ثنائية قبول/ استبعاد غير مطلقة. وإذا كانت المرأة هي في قلب «الآخر الداخلي» - المعايش - فإن «الأسود» الزنجي، الحبشي، العبد، كان على مدى تاريخ طويل يتراوح بين الآخر الداخلي، والآخر الخارجي في الذاكرة المركزية للإنسان العربي. ويثير ذلك صعوبة أخرى أمام وفاء هذه الدراسة الأولية بهدفها، بل قد يفرض عليها كثيراً من المحددات.

وتقترح هذه الدراسة معالجة الموضوع على النحو التالي:-

أولاً : ايضاحات تعريفية ومنهجية

١ - ١- تواجه هذه الدراسة صعوبة منهجية منذ اللحظة الأولى؛ إذ تتعرض لمنتج أكثر من نظام معرفي في الثقافة العربية بسبب ما يبدو انه نهج تاريخي للدراسة. ففي مرحلة ما قبل التوحد الاسلامي للعرب يتشكل بناء الصورة في فضاء الشعر العربي أساساً لتصبح اللغويات والنقد الأدبي مرجعية أولى، وفي مرحلة تاريخية تالية وممتدة كثيراً تتشكل الصورة في رحاب الفقه والسيرة أو التاريخ وأدب الحكي والمؤانسة ثم ديوان الرحلة أو الاثنوجرافيا العربية. فإذا انتقلنا إلى المعاصرة برزت قراءات البنيوية والوظيفية في سوسيولوجيا الثقافة العربية الحديثة، يعقبها اقتحام العلوم السياسية وعلم العلاقات الدولية واقع الفضاء الثقافي العربي والافريقي على السواء. من هنا يبدو تقييم الصورة عند المثقف الشاعر غيره عند الفقيه أو المؤرخ أو الجغرافي أو الرحالة. كما يصبح غيره عند الباحث الحديث أو السياسي، ازاء اختلاف ظروف تكوين الصورة عند كل منهم بالتأكيد.

والحق أن المسؤولية ما زالت تقع على عاتق السوسيولوجيا العربية التي لم تقتحم بعد القطاعات

الرأسية أو الأفقية في هذا المجتمع بشكل مكثف، حتى بمنطق الأنظمة المتداخلة interdiciplenary التقليدي، طالما لم تسهم كثيراً بمنطق المادية التاريخية الصارم، أو الحداثية «المنفلت». وتبقى دراسة صورة الذات والآخر، معتمدة - بعد - على مناهج الاستشراق أو الاستفراق (في حالتنا) وهي التي ما زالت تخضع للدفاعية أو الهجومية موقفاً مسبقاً.

١-٢- وها هو مفهوم القبول/ الاستبعاد يطرح علينا الاشكالية منذ البداية، إشكالية بناء صورة الذات والآخر في إطار الأدب أو التاريخ أو السسيولوجيا. وفي موضوع «صورة الآخر الافريقي» خاصة سرعان ما نشتبك بالثلاثية المعرفية المذكورة، لأننا في الواقع أمام سؤال العرقية- العنصرية- الحضارية أو الثقافية، لتفسير أبعاد «الاستبعاد» مشتبكاً مع ثلاثية الصراع - القبول- التوافق.

ولا يبدو مفهوم العرقية Ethnicity في تفسير السلوك «التصويري» عند العرب، قادراً على الصمود كثيراً، وإن دفعه الشعر القديم قليلاً إلى الأمام. ذلك أن مفهوم «أمة الاسلام» وقدرة العنصر العربي على الاندماج في الآخر في المرحلة الامبراطورية العربية تجعله ينسحب أمام المفهوم الحضاري والثقافي. كذلك الحال مع مفهوم العنصرية Race، الذي يتطلب متابعة لثقافة بناء صورة الذات العنصرية، من تفوق ومفاضلة وتزيين وهجومية، فضلاً عن بناء أجهزة ايديولوجية لهذه الاغراض على نحو ما فعلت الثقافة الأوربية في امريكا أو الامريكتين، أو ما فعلته النازية بعدها، وهو ما لم يسجل على الثقافة العربية. هنا سيتقدم مفهوم الثقافة والهيمنة الأيديولوجية ليشتبك مع مركزية صورة الذات عند «أمة الإسلام» كبنية ثقافية كتب لها البقاء طويلاً لأسباب سياسية اقتصادية اجتماعية مرتبطة «بنمط الإنتاج العربي» إن جاز التعبير، نمط الخراجية - الريعية ذي البنية الثقافية التي التحمت فيها مختلف الأعراق والشعوب، وفرضت فيها متطلبات الهيمنة أن يكون الفعل الثقافي بقوة الفعل الإقتصادي الإجتماعي وليس مجرد أحد منتجاته. ويحدثنا التاريخ البعيد والقريب عن تفوق الفعل الثقافي في كثير من الحالات عن متطلباته المادية، هكذا الحال في الفلسفة اليونانية قبل الهيمنة الرومانية على «الشعوب البربرية» وهو كذلك مع الفلسفة الأوربية تجاه الهنود الحمر، حيث لم يكن تدمير بنية - بل ووجود- هؤلاء المساكين في حاجة - منطقياً- لكل هذه البنية الأيديولوجية لتبرير تدميرهم.. إذن فمن الممكن أن نقبل بمفهوم الهيمنة - عند جرامشي أو إدوارد سعيد- تفسيراً مبدئياً للبنية الثقافية العربية وصورة الآخر الإفريقي داخلها. وقد أوجز جرامشي مقولته عن بناء البرجوازية الإيطالية لصورة «الجنوبي» الإستبعادية لتخضعه، ولتبني في نفس الوقت «وحدة الأمة الإيطالية» شمالاً وجنوباً، وفق عملية منظمة «للهيمنة» وصلت بها إلى جهاز الفاشية الأيديولوجية المعروف على مستوى الأمة كلها (١).

١-٣- وقد تكون مساهمة إدوارد سعيد - الأحدث والأشمل - أوسع إجابة في هذا الصدد على نحو ما أوردته دراسته الشاملة عن «الثقافة والامبريالية» (٢) حيث يتحدث عن «الكتابة الأوروبية» وخطابها الاستشراقي كجزء من الجهد الأوربي العام لتبرير حكم الأقاليم والشعوب البعيدة؛ كما تحدث عن «الصورة الخطابية التي تحيط بخطابهم عن الشرق الغامض أو الوصف التنميطي للعقل الأفريقي أو الهندي أو الصيني، وفكرة نقل الحضارة إلى الشعوب البدائية أو البربرية، والعقاب الضروري للشعوب حينما لا تطيع أو حينما تتمرد «لأنهم» ليسوا مثلنا ولذا يستحقون أن نحكمهم»... وليس مثيراً هنا أن يكون كونراد معادياً للإمبريالية وامبريالياً في الوقت نفسه، وأن يكتب ما كتبه عن العالم الثالث الذي لا تاريخ ولا ثقافة له حينما كانت أوربا الإمبريالية تعيش بلا منازع. ثم يكون تقدمياً إزاء فساد السيطرة فيما وراء البحار مما يثير لديه التشاؤم والمخاوف، «إن الثقافة تشكل مسرحاً لكل القضايا

السياسية والإيديولوجية التي يتشابك بعضها مع الآخر.. ولكن حين يقرأ الدارسون كلاسيكيات ثقافتهم قبل غيرها يُتوقع أن يقدروها وأن ينتموا إليها بولاء، وغالباً دون نقد لأممهم وتقاليدهم، بينما يناضلون ضد الآخرين».. «وقد أدهشني أن أجد أن عدداً قليلاً من الفنانين الغربيين ممن أعجب بهم أخذوا مسألة الأجناس الخاضعة أو الدنيا- والسائدة عند الرسميين- كمسألة طبيعية لحكم الهند والجزائر مثلاً، لأن معظمهم لا يستطيع أن يربط بين الممارسات القهرية كالعبودية والتمييز العنصري والإخضاع الإمبراطوري من ناحية، وبين الشعر والرواية والفلسفة السائدة في المجتمع، والتي ترتبط بهذه الممارسات من ناحية أخرى».. «إن الثقافة - وهي مخزون المجتمع من أفضل ما عرفه وفكّر فيه - ترتبط بقوة في وقت ما (بالأمة) و (الدولة)، وهنا تتميز (النحن) عن الآخرين... مع درجة من (رهبة الأجنبي)، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي مصدر الهوية وقرينتها وهي العملية نفسها التي تبدو في (رؤى العودة) أو الحنينية الحديثة للثقافة والتراث... الخ».

قد تكون هذه النظرة الهادئة لإدوارد سعيد أكثر مناسبة ومنهجية لموضوعنا الحساس عن صورة الإفريقي في الثقافة العربية، حيث يصعب هنا أن يكون «الموقف الإستعماري» Colonial Situation نموذجنا مع الحالة العربية. وإذا شئنا نهجاً آخر من التحليل النفسي الإجتماعي، فإن البير ميمي في عمله عن «المستعمر والمستعمَر»(٣) قد يكون ذا نجاعة بدوره لأنه يشير نقطة مفيدة في بحثنا -حتى بالنفي- عن متطلباتَ «الموقف الاستعماري» الذي تأتي ظروف انشائه مع ضرورة خلق صورة للمستعمَر تجعل التطابق معه مستحيلاً. فهذه الإستحالة ناتجة عن طبيعة المستعمَر نفسه لأن هذه الصورة ضرورية لخلق استسلام على جانب هذا المستعمَر«... دون حاجة لعنصرية مذهبية.. اكتفاء باكتشاف الفروق.. ودفعها إلى حدود المطلق.» «إن المستعمر لا يتمنى مثلاً نجاح الكنيسة في مهمتها... لأن ذلك مشروع قد يساهم في إزالة العلاقة المستعمَريَة». لسنا هنا، إذن، في حاجة إلى هذه الحالة الاستعمارية وإن استفدنا من منهجيتها إزاء «كلية الأمة الإسلامية» التي قدمت بنية أيديولوجية مركبة، وتلعب فيها الثقافة المشتركة دور القبول والإستبعاد في نفس الوقت. إن دور الثقافة العربية هنا قد خلق فضاءً عريضاً حاضر «الأنوية» العربية غير المتجاوزة أمام «أخرويات» اجتماعية متعددة من فئات إجتماعية أو شعوب مركزية أخرى داخل بناء الأمة العربية - الإسلامية. يبقى أن يعترف الباحث بالأهمية الكلية والنصية لكتاب ت. تودوروف «فتح أمريكا.. مسألة الآخر»(٤) والذي يتعامل مع المستكشف كولومبوس الذي كشف نفسه وحضارته أكثر مما اكتشف أمريكا، أو بالأحرى قبل أن يكتشف أمريكا وذلك في مجالات دافعية ثلاث: الإلهي والطبيعي والبشري (المادي).

١-٤- وللأسف فإن قصر هذه الدراسة على «المثقف» و«المكتوب» قد حرمها من مساهمة سوسيولوجية نافعة للثقافة الشعبية في هذا الصدد، خاصة إذا أخذنا بمفهوم الثقافة كمخزون للمجتمع، وتعبير عن مدى التواصل والإنقطاع، والتنوع والوحدة... الخ. فالمثقف والمكتوب الذي نقف عنده قد يدفع بالبحث نحو بنية صورة لاتاريخية، رغم أنها تشكلت في التاريخ الطويل لهذه الأمة، أي في ظروف خلق «أنوات» و«أخروات» اجتماعية -لا عنصرية غالباً- من خلال الكل المتغير أو الجماعية المتحولة في أكثر من «مركز» في التاريخ العربي - الإسلامي. لكن نماذج الاستبعاد، بالتعبير المباشر، أو بالتغييب وخلق الفراغات حول الأمة، ونفي الصفات الفاعلة عن الآخر، لا تشكل مشكلة لهذا البحث وحده بل مشاكل كثيرة لدراسات تاريخ المجتمع المدني العربي، الغني بالفئات والطوائف والشعوب «الأخرى».

إن الإثنوجرافيا العربية - ممثلة في أدب الرحلة العربية - والتي كنا نأمل أن تقدم «الآخر» بطريقة

أخرى في الثقافة العربية، وتمهد لسوسيولوجيا عربية مختلفة عن مكونات المجتمع العربي العرقية أو الفئوية، خضعت بدورها لأشد عناصر الهيمنة في الثقافة السائدة، كما سنرى، إلى حد امتداد مفاهيم «الفراغ» الافريقي الذي ملأه العرب إلى بعض أكثر الأعمال والكتابات حداثة، وهذا سيطرح على السيوسيولوجيا العربية سؤال «الثقافة» وعلاقتها بالتحولات الاجتماعية بشكل جدي، لأن استمرار «لاتاريخية» بعض البنى الثقافية بهذا الشكل مسألة مثيرة للقلق على مستقبل التحول والتقدم في هذا المجتمع.

ثانياً : ظروف تأسيس الصورة: صراع/ استبعاد

٢-١ ليس المقصود هنا تقديم «دراسة تاريخية» عن وضع السود في العالم العربي أو الثقافة العربية، أو علاقة «بلاد السودان» بهذه المنطقة. ولكنني آمل - في عجالة - أن أوضح «تاريخية» الواقع العربي الذي يفترض أن يقدم تنوعاً في «الصورة الافريقية»، وفي بناء الأساس المعرفي للذهنية العربية بدلاً من هذه «اللاتاريخية» الواضحة للصورة. وأرجو هنا ألا نفاجأ بأن «التصورات العربية» مثل معظم القيم العربية تعاني قدراً من الثبات يشكك أصلاً في قدر ما نرصده من تغيرات ومدى جذريتها على الساحة العربية. وإن كان منهج تحليل نموذج «الاستشراق» يستهوينا أحياناً فلا بد أن يكون في الذهن أن الواقع العربي قد تم تشكيله في تنويعة من العلاقات تختلف عن ظروف الإستشراق الحديثة، إذ إن نمط الإمبراطورية العربية لم يكن هو الأوحد طوال الوقت، كما أن أنماط وعلاقات الإنتاج لا تبدو متشابهة، اللهم إلا إذا ربطنا لفترات طويلة بين نمط التجارة البعيدة العربي ونمط التوسع الرأسمالي الإستعماري الغربي.

٢-٢ لكن قبل هذا النمط وبعده تشيع أنماط مختلفة من العلاقات والتفاعلات التي يجب أن يتأملها الباحث العربي بعناية أكبر. كما أن تعدد عناصر الصورة - كما سنرى بعد - سوف يلقي بعض الضوء على إشكالية الثبات/ التغير هذه. وسوف نبلور المراحل التاريخية لتحليلنا لصورة السود في ثلاث علاقات أساسية تيسيراً للبحث وليس للقطع بالرأي:

أ - عرب ما قبل رسالة التوحيد - الإسلام: علاقات التصارع/ الاستبعاد.

ب - الإمبراطورية العربية أو الأممية الإسلامية: علاقات القبول/ الاستبعاد.

ج - الدولة الوطنية/ القطرية - القومية: علاقات التوافق/ الاستبعاد.

٢-٣ في المرحلة الأولى: مرحلة عرب ما قبل التوحيد: علاقات التصارع/ الاستبعاد.

لا يخفى أن «الإنشاء» أو «التدوين» العربي ظل ينفي إلى وقت قريب وقائع هذه المرحلة وتأثيرها في التراث العربي نفسه، مكتفياً بإشاعة هذه الصورة المبسطة حول ظروف رحلة الشتاء والصيف أو الهجرة الأولى إلى بلاد النجاشي. وقد عرف «المثقفون العرب» بثراء هذه المرحلة حديثاً جداً، سواء بالنسبة لعالم الميثولوجيا، أو النثر، أو الإبداع والإنتحال الشعري، أو النظام الإجتماعي نفسه. ومع ذلك فإنه يمكن القول إن ما كشف في المجالات السابقة أصبح أكثر مما نفي. لكن مناطق أخرى كثيرة ما زالت تعاني هذا النفي. ولعل علاقة العرب بالحبش، ودور الصراع في جنوب الجزيرة العربية بين هذه القوى في ظل صراع «دولي» كبير لبضعة قرون تقريباً في هذه المنطقة(٥)، هو الذي لم يكتشف جيداً بعد. إن «القهر الحبشي» لأبناء الجزيرة العربية، والذي عبر اليمن مروراً بنجران حتى سقوط الكعبة في مكة، لا بد أن

يكون عملية قد استغرقت عدة قرون. وأن استدعاء كل هذه الصور في ملاحم بحجم عنترة بن شداد أو سيف بن ذي يزن، سواء سبقت مرحلة البعث أو لحقت بها لا يمكن إلا أن تكشف عن عمق هذه العلاقات الصراعية التي انهزمت فيها النفس العربية فراحت تخلق صوراً دفاعية يسَّرتها هزيمة الأحباش في الصراع الدائر بين الروم والفرس، واستفاد منها العرب باسترقاق «الحبوش» في أنحاء مختلفة من الجزيرة.

وقد سيطر الفرس واليهود على اليمن في أعقاب انسحاب الأحباش، وشكلوا العدو أو التهديد المباشر للعرب أيضاً – من نجران– (وذلك قبل الرسالة التوحيدية مباشرة) بل وهددوا من الشمال منطقة القدس والشام مهددين بذلك منافذ العرب في رحلة الشتاء الصيف. وأدى ذلك إلى اتجاه أنظار «عرب الجاهلية» – مثل عرب الاسلام بعد قليل – إلى الروم «غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون» ـ الآية من سورة الروم ـ وقد هدأ ذلك العلاقة «الدبلوماسية» بالروم والحبش على السواء. ويلاحظ أن هذه الفترة هي التي كان الصراع فيها يدور في الهضبة الحبشية مع انهيار مملكة اكسوم صاحبة السيطرة التاريخية، في كر وفر ينتج الاسترقاق وينشط تجارة الرقيق مع العرب المواجهين لهم على الساحل الآخر للبحر الأحمر، بل وفي مدن «الطراز» على الساحل الحبشي نفسه كمراكز تجارية. وفي غمرة إعداد العرب «لمملكة موحدة» تدخل الصراع بين الفرس والروم وتحاول كسبه بنفوذ حركة التجارة شمالاً وجنوباً – كان لا بد أن يتوفر غطاء أيديولوجي– توفره الأرومة العربية – للسلوك العربي تجاه الرقيق الوافد من الحبشة عبر جنوب الجزيرة أو عبر البحر مباشرة، كما توفر العلاقة مع الروم في الشمال نمطاً وفكراً تأسيسياً للاسترقاق وفلسفة جاهزة ضد السود – الزنج – العبيد... الخ.

ويعبر الحوار الذي صوره الجاحظ بين الزنج والعرب عن مثل هذه الأجواء التي لم يوليها الدارسون لنص الجاحظ عناية كبيرة بسبب أنها من «أجواء الجاهلية». إذ يذكر الجاحظ ضمن رسائله «فخر السودان على البيضان»(٦) – أن الزنج قالوا: «ونحن قد ملكنا بلاد العرب من لدن الحبشة الى مكة، وجرت أحكامنا في ذلك أجمع، وهزمنا ذا نواس، وقتلنا أقيال حمير، وأنتم لم تملكوا بلادنا».. وينقل شعراً جاهلياً يتحدث عن «طوف الأحبوش وتقويضهم لما شيده العرب..»

بجمع من اليكسوم سود كأنهم   أسود الشرى اجتابت جلودا من النمر

أو قول آخر:

لو كان حي في الحياة مخلدا   في الدهر أدركه أبو يكسوم.

وهنا تذكر مراجع أحدث (٧) أنه «في النقوش الأكسومية (مملكة التيجري الأثيوبية) التي ترجع إلى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد نجد الملك الحبشي المعروف بملك اكسوم يبسط نفوذه على بعض أجزاء بلاد العرب الجنوبية... الخ، حتى كان القرن السادس الذي شاهد سقوط اليمن تماماً في يد الأحباش وإنشاء كنيسة «القليس» لخلق منافس لمكة الوثنية في الشمال.. وضربها اقتصادياً تمهيداً لتوحيد الشمال مع الجنوب... فما كان من بعض المنتفعين بموسم الحج إلى الشمال إلاّ أن دنسوها مما دفع أبرهة لحملته الإنتقامية إلى مكة فيما يذكره العرب كعام ميلاد الرسول، عام الفيل. (٨).

ويلمح بعض الكتاب هنا إلى أن هزيمة الأحباش والروم بعد عام الفيل هي التي كانت وراء قوة عنصر التوحيد، الذي نشأت ضرورته عند العرب وتنازعت القبائل قيادته فيما بدا للبعض رفضاً جاهلياً للإسلام، بينما كان مجرد رفض لقيادة بني هاشم ثنائية (توحيد/ تفتت) التي حكمت العرب لمئات السنين.

وساعدت هزيمة الأحباش والروم مسيرة التوحيد وتركزت المخاوف على الفرس واليهود (تجاراً أو متركزين في نجران) مما أدى إلى سرعة وقوع التهدئة مع الأحباش بعد ذلك (ظروف الهجرة الأولى) خاصة إزاء هزيمة النجاشي الداخلية. إذن، فقد صار الحبش مع الزنج الذين جاءت بهم التجارة من سواحل شرقي أفريقيا هم أضعف العناصر التي يتعامل معها العرب في صراعهم الإقليمي التجاري. ومن ثم فقد فرض الموقف تغذية بنية فكرية وعاطفية ضد هؤلاء تبرر قهرهم واستغلالهم (ثنائية صراع/ استبعاد) خلال عملية النمو الذاتي القائمة في الجزيرة (تبلور الأنا العربية). ويذكر فوزي منصور (٩) هنا كيف اتسعت تجارة مكة وتنوعت وتعقدت معاملاتها التجارية «بينما كانت يثرب، التي سميت بالمدينة فيما بعد، تمثل النمط الزراعي للاستيطان العربي، وإلى جانب الزراعة كانت تمارس التجارة وعدداً من الحرف الصناعية بما في ذلك المشغولات المعدنية وصنع الأسلحة». وهذا النحو الذي أسس لأنماط الإنتاج العربية لعشرات القرون، هو الذي استدعى صورة «التاجر العربي السيد» لتستقر فوق رقاب العبد الحبشي أو الزنجي وليس غيره. وتكشف كثير من المصادر كثافة وجود الأحباش والزنج على أرض الجزيرة (صور عتق من يدخل الإسلام، لأعداد وفيرة من الرقيق)، بل وكانت قريش لعدم تفرغها لشؤون الحرب تستأجر جنداً مرتزقة من الحبشة وأفريقيا كما كانت في مكة مستعمرة حبشية يحتمل أنها كانت مسيحية(١٠).

نحن إذن، أمام عملية كر وفر مستمرة بين العرب والأحباش دامت أكثر من سبعة قرون قبل رسالة التوحيد، وحكمتها الجيرة والمصالح المباشرة وحدود العملية التجارية التي يقوم بها من يريدون أن ينفردوا بتجارة العبور بين جنوب البحر الأحمر وشماله. فبينما تريد الممالك الحبشية الموحدة القوية ذات الأحلاف مع الامبراطورية الرومانية أن تملك طريق العبور مروراً بمكة والمدينة، فإن تجارة الرقيق المتبادلة بين قبائل الهضبة الحبشية واليمن ثم بقية الجزيرة تؤدي إلى أن تصير هذه التجارة عربية أيضاً، رغم أن التجار العرب لم يتجاوزوا مدن الطراز الافريقية الساحلية إلى الداخل، مما أدى إلى أن تحتفظ هذه التجارة «بطابعها الافريقي» فترة طويلة قبل أن يحكمها العنصر الخارجي عرباً أو غير عرب. بل إن خبرة وجود الامبراطورية الرومانية القريبة من الأحداث دائماً جعلت «النمط العبودي» الروماني قريباً أيضاً من أذهان تجار الرقيق الجدد.

وبضعف امبراطورية أكسوم الحبشية، تنهار صورة الحبشي المقاتل وتتحول إلى كائن مهين في ديار العرب. وفي تعبير من أحدهم موجه للعرب «وأنتم لم تروا الزنج الذين هم الزنج قط، وإنما رأيتم السبي يجيء من سواحل قنبلة من مهنتنا وسفلتنا وعبيدنا، وليس لأهل قنبلة جمال ولا عقول»(١١). هنا تتداخل صورة الآخر الخارجي مع الآخر الداخلي عند العرب في تكثيف مشوب بالسواد يفرضه العربي المقهور على صورة القاهر السابق، انتقاماً منه وعزلاً له حتى يدخل به مرحلة الاستغلال في الاعمال التي يقوم بها التاجر السيد.

وقد كان الشعر العربي هو الساحة الرئيسية لثنائية الصراع/ الاستبعاد التي أشرنا إليها، حيث الشعر هو «الأرومة العربية» المطلقة في هذه الفترة، والشاعر هو صوت القبيلة ولسان حالها، وهو مثقفها وفارسها. ولا بد أن نتصور ضرورة استبعاد السود عن هذه الساحة تماماً حتى لو تسلل بعضهم إليها خلسة. ولقد دهشت شخصياً إذ مررت على المعلقات السبع، بل العشر، الشهيرة دون أن أجد تعبيراً يذكر من فطاحل الشعر العربي عن وضع السود لا سلباً ولا ايجاباً إلا بإشارات طفيفة للغاية مما يتطلب هنا قولاً من قبل نقاد التراث. لذلك فالشعراء السود إذن هم «غربان العرب»، أو «الشعراء الأغربة». ولا يعتمد منهم بين المبرزين إلا ثلاثة أو أربعة على رأسهم بالطبع عنترة بن شداد العبسي، ثم خفاف بن ندبه،

وسليك بن السلكة، وأبو عمير بن الحباب السلمي، ولا تذهب كثرتهم لأبعد من سبعة (١٢).

وكان أشد صور القبح من السواد هو ما ورث عن الأم والأمَة، التي تقع في المرتبة الثالثة بعد الحرائر والسبية.

ولذا فإن تشديد الاحتقار عند العرب هو بتنسيب الحبشي لأمه. وكان عنترة نفسه ينسب الى أمه زبيبة، كما هو الحال أيضاً مع ابن ندبه وابن السلكة... الخ.

ينادونني في السلم بابن زبيبة وعند صدام الخيل بابن الأطايب

ويقدم عبده بدوي في جهده المقدر عن «الشعراء السود... وخصائصهم في الشعر العربي» مادة وفيرة للباحث العربي، الذي قد يجادل في «المساهمة العربية» في احتقار السواد والسود، تمتد لقرون قبل رسالة التوحيد الإسلامية ولقرون بعدها. ولأننا لسنا هنا بصدد الإجابة عن لماذا كان الأمر كذلك عند العرب أو غيرهم، وما إذا كان ذلك أصلاً لموقف عنصري متصل أم لا، فإننا نتوقف عند صورة «العرق» المتميز على الجانب العربي والزنجي على السواء. ولأن منشأ الصورة هنا، كما حددها الواقع الذي أشرنا إليه، هو الصراع فقد تميز التعبير بالتحدي الذي ينتهي بالاستسلام.

ومهما كان الرأي في مصداقية «الشعر الجاهلي» الذي توفرت فيه عروض هذه الصورة الصراعية، فإن صدور هذا الشعر أو انتحاله في مراحل مختلفة هو في ذاته تعبير متصل عمّا نتوخاه هنا. فوفق أية مرحلة شئت وضع هذه الأشعار فسوف تبقى دلالتها.

سيبقى للمرحلة التاريخية – موضع البحث – أو بعدها أن عنترة كان راعياً للإبل والغنم كما كان فارساً مقاتلاً ومحباً عظيماً، ومع ذلك فإنه لم يُعترف ببنوته لعربي أصيل إلا لحظة موت الأخير! وحتى بعد الفتوحات العربية وقيام السيرة الشعبية بدور آخر في مهام الشعر العربي، فإنها تقر الإعتراف به، بعد هزيمة، ليواصل الدفاع عن الأمة.

في ظرف التحدي الزنجي للوضع المهين تبرز خصائص شعرية جديدة، جديرة أن يطرحها «المغترب» وليس ابن المؤسسة الأيديولوجية المستقرة. فينتقل الشاعر الزنجي بالقصيدة من ضمير الجمع إلى ضمير المفرد، فعنترة لا يتحدث باسم القبيلة وإنما عن وضعه المزري ووظيفته القتالية المحددة:

وأنا الأسود والعبد الذي يقصد الخيل إذا النقع ارتفع
نسبتي سيفي ورمحي وهما يؤنساني كلما اشتد الفزع

إن الشاعر المهجور هنا لا بد أن يقدم نفسه بنفسه إلى المجتمع، دفاعاً عن نفسه، حيث لن يقدمه وضعه الاجتماعي. وإذا مضينا مع بعض التشكك في وضع الشعر الجاهلي، فستكون الصورة المقدمة هي أحد أشكال الجدل داخل المبدع العربي نفسه وليست بالضرورة الزنجي. ولعل معلقة عنترة الشهيرة «المذهبة» تكون أكثر العناصر عرضة لإنكار وضعها بين مصفوفة الشعر الجاهلي بسبب ما توفره عن صورة إنكار العبد الأسود في المجتمع العربي وجماعته الثقافية من الشعراء. ولعل ندرة ما يجده باحث عن أغراض المديح أو الغزل عند الشعراء السود، وهما المألوفان في تراث الفترة الجاهلية تفسر الصورة المتجهمة العبوس التي يقدم بها الشاعر الأسود نفسه، فها هو خفاف بن ندبة يندب حظه: «اللهم إني لو كنت ضعيفاً كنت عبداً ولو كنت امرأة كنت أمة».. ثم يقول لأمه :

كلانا يسوّده قومه على ذلك النسب المظلم

وصورة الابتئاس هذه لا تتفق بحال مع شاعر عرف بقتاليته العالية كمحارب مدافع عن الديار مثل خفاف، ولكن ذلك نفسه هو ما يكشف صورة العزلة التي كان يعيشها «المثقف الزنجي» بسبب موقف «المثقف العربي» شاعر القبيلة الذاتي، المفاخر، المتعالي.

من هنا برز الشعراء الزنج بين الصعاليك، وبثوا المجون والهرج والمرج في الشعر العربي، ولم يمتثلوا لأغراضه الكبرى (١٣). ولم يحسب لهم ذلك تجديداً أو إضافة إلا في زمن قريب، حيث فرضت صورة الإستبعاد أن يحسبوا كمشوهين للشعر العربي.

ثالثاً : عصر الامبراطورية العربية ـ الإسلامية: قبول/ استبعاد

٣-١ على مدى عشرة قرون أو يزيد من بدء رسالة التوحيد تفرض شعوب وقبائل كثيرة حضورها على ساحة الذهنية العربية، تجاه الأسود والأحمر من عباد الله الذين يشاركون العربي الإعتقاد في رسالة التوحيد المحمدية. وتفرض «خير أمة أخرجت للناس» أن «قريشاً» هي قلب هذه الأمة النابض أو أن الهاشميين عصبها الديني نفسه. ولا بد أن نتوقع هنا أن تتفاعل آليات «القبول» لهذه القاعدة العريضة من شعوب «الأمة»، وأن تتخلق فيها في نفس الوقت آلية استبعاد خاصة لبعض العناصر التي تتخذ أوضاعاً دونية ليمكن استثمار جهدها خالصاً لهذا النمو المتفجر بالفتوحات. لا بد هنا أن تتضخم صورة الذات العربية أمام سلطان امبراطوريات كبيرة كالروم والفرس، تحاصر الأمة الناشئة أو تتحداها هنا وهناك، على الأرض القريبة وفي المياه المحيطة.

ويخلق هذا التحدي صورة تفوق جديدة للذات لا بد أن تخلق صورة انحطاط «لآخر ما»، تبرر بها ذاتها، بقدر ما تبرر استعمالات عناصرها المادية، أرضاً وبشراً، بالإندماج الأليف (القبول وفق قواعد الرسالة) أو المعايشة الطيبة (وفق تقاليد التجارة البعيدة). وكان «السود» شعوباً وقبائل وأفراداً هم مادة هذا التطور. لاحظ هنا صورة كسرى والفرس، السد المنيع في الطريق إلى آسيا (فيلزم عرض وتقطيع محتويات إيوان كسرى أمام دار عمر)، وصورة الروم الذين غلبوا مبكراً ليتحولوا لأهل ذمة غير مناوئين (والمسيحي «رومي» في معظم البقاع العربية حتى الآن). وصورة مصر «أرضاً وجنداً فاتحة لشهية الاستقرار والاستنفار والوفرة، ومن هنا إلى صورة معذبي الأرض من السود» - الزنج العبيد، ممن لم يكتشف لهم «أهل» أو أرض إلا أواخر القرن العاشر الميلادي أو الثالث والرابع من تاريخ الامبراطورية مع تطور تجارة الذهب، وحيث لا يتوارث الذهن العربي بشأنهم إلا صورة «الحبوش» المقهورين في عقر الدار، وذكرى «خراب الكعبة» التي هي من علامات القيامة «ونقرة الأسود» للحجر المركزي التي هي كمثل نقرة نابليون لأنف أبي الهول!

ومع تجارة الرقيق في بقية شرق أفريقيا وفي المحيط الهندي، نلاحظ تغير أو تحول صفة؛ «الحبش» و «الحبوش» والاحباش إلى صفة الزنجي - الأعم قليلاً، قبل أن تستقر صفة «السود» و «السودان» الأكثر عمومية لتصف شعوباً وقبائل اتسعت رقعة الإتصال بهم، مع قوة «المرابطين» والرباط الإسلامي في غربي افريقيا الذي تنكسر أمامه مملكة «غانة» الافريقية وتقوم مملكة مالي الإسلامية دون سلاح إلا مخزون الذهب موهوباً لبديله من «الملح والمنسوج» العربي الإسلامي.

ولا بد أن نسجل، في موقع مبكر هنا، تصحيح نقطتين مما شاع في مصادر الفكر العربي الإسلامي ليستقيم لنا تفسير صورة العبيد في الواقع العربي:

أولهما : عن ندرة الرقيق إلا لأغراض منزلية عند العرب فترة ظهور الإسلام، وكيف كانت تشريعات العتق كفيلة بالقضاء عليه لولا انحراف بعض المسلمين بعد ذلك.

وثانيهما : الحديث عن شيوع النمط التجاري وحده عند العرب، ومن ثم دخلت تجارة الرقيق العربية كجزء من تجارة «عالمية» لم يحكموها وحدهم بالطبع. والمقولتان - عند العقاد أو عبد الله المشد أو أحمد أمين.. الخ - تستهدفان تنحية صورة الرقيق المستغَل لتجعله من أهل «الملل والنحل» العرقية ضمن هذه الرقعة الإسلامية الواسعة.

ليس صحيحاً مثلاً أن العبيد كانوا بضع عشرات أو مئات أيام البعثة المحمدية الأولى، والمصادر الإسلامية نفسها تروي عن بضع وستين من الإماء والرقيق ممن كانوا في حوزة الرسول نفسه يعتق منهم وفق قواعد العتق التي تقررها الرسالة الجديدة؛ أو تروي عن رقم الألف لدى صحابة أجلاء مقربين مثل الزبير وعثمان، أو الآلاف عند عبد الرحمن بن عوف. كما تروي أن ستمائة من الأحباش كانوا بين المتمردين المحاصرين لعثمان في محنة حكمه الأخيرة.. حتى ليقول صحابي عن موقف الأنصار «كفى ذاك عيباً أن يشيروا بقتله.. وأن يسلموه للأحباش من مصر».

وذاك مما يشير إلى مصداقية الحديث عن «مستعمرة الحبش» في مكة من المسيحيين كما سبقت الإشارة. أما عن مقولة التجارة العربية فقد سبق أيضاً الحديث عن «متلازمة الواحة» في النمط العربي مقترنة بتنمية زراعية، تجعل من حديث الريعية العربية حديثاً عن نمط الخراج من أراض زراعية كما في التجارة. ويرى فوزي منصور وصادق سعد أن ذلك دفع في الفقه الإسلامي بقضاء المالكية في مسائل الأرض، وأن جهد أبي يوسف عن الخراج قد غلب عليه تخصيصه لعوائد الأرض الزراعية لا التجارة بالأساس (١٤).

ولعل عدم تطوير الزراعة إلى نمط رأسمالي زراعي - على ما يرى منصور- هو الذي لم يسهم في تحرير الرق. كما أن وفرة عمال الزراعة من العبيد في زراعة لا تتطور فترة الأمويين خاصة - هي التي خلقت «تأزم الموقف» أمام الخلافة الأموية لكثافة الطبقة الريفية سريعاً في المدن من حول الخلفاء، وتأسيس قاعدة تمرد العبيد الواسعة التي ورثوها للعباسيين. وبسبب قصور أنماط التطور في اقتصاديات الإمبراطورية العربية - الإسلامية، تحولت هذه القاعدة من المستغلين عبيداً وموالي إلى قاعدة «للعسكرة» العربية، قفز الموالي فيها - من الفرس والأتراك والآسيويين عموماً إلى أعلى، وهبط السود إلى أسفل كوقود للحرب وجند للامارات الإسلامية المتنافسة.

وحتى مع استقامة الزراعة في العصر العباسي، فإن وفرة عائد الفتوحات من العبيد كان كفيلاً بتوفير كثافة لقاعدة التمرد والاستغلال في «الواحات الزراعية» أو الفرق العسكرية لتخلق صورة الزنجي «مثير الفتن». ولعله يمكن القول هنا - حتى ننتهي من هذه التاريخية - أن الشرق من الأمة أصبح مصدراً للموالي، وأن الغرب منها أصبح مصدراً «للسودان»... في الجيوش كما في الحرف... والقصور... والبيوت.

في مثل هذا الكيان القائم على فتوحات تمتد بين «مشارق الأرض ومغاربها» تخلقت «العولمة العربية» وريثة للعولمة الرومانية بالأساس، ومثل كل «عولمة» لا بد لها من بناء «مركزها» وبناء «هيمنتها» الخاصة على الهوامش والمهمشين. كما لا بد لها من بناء صورة الذات وبداخلها صورة الآخر أو صورتها عن الآخر والتي تُطوِّع الآخرين في بنية التعامل الجديدة.

وقد ألفنا في أدبيات بناء «الصورة الامبراطورية» كما عند إدوارد سعيد والبير ميمي مثلاً، أنها لا

بد أن تصدر عن «رسالة» هي صورة «إثنو ذاتية» في معظم الأحوال أو «عقيدة براجماتية» بشكل ما، بل وقناعات مسبقة، حتى لو أسطورية، أو مسيحية، أو أوربية، كما يصورها تودروف عن «كولومبس» في فتحه الأمريكي. وكلها في النهاية تبحث عن مبرر للذاتية و «القصر» وتحدد درجة القبول والإستبعاد للآخر.

ولا يخرج الواقع العربي على مدى نيف وعشر قرون عن هذه المنهجية كثيراً، وإن لعب تميز العقيدة «الشعبوية» هنا دوراً خاصاً أمام «الشعبويات» التي واجهتها خلال تطور التاريخ العربي. والمشكلة في الثقافة العربية تظل مشكلة اللاتاريخية والتاريخية، ليس في العقيدة أو تاريخها وحده، كما يذهب بعضهم، بل إنها تمتد إلى الأنماط الحياتية، والمدونات التاريخية، ومن ثم إلى الصور التي خلقتها الثقافة العربية عن نفسها وعن الآخرين. وقد تكون «عوامل ردع» معروفة قد أثرت في ثبات هذه اللاتاريخية العربية، لمواجهة التشقق في الذات المتمركزة حول مفهوم الأمة كما في مواجهة قوة «التشيع» في بعض المناطق، أو هيمنة عناصر طرفية مثل الأتراك أو الأكراد أو البربر على هذه المملكة أو تلك، مما جعل «الإسلامية» وحدها لفترة طويلة هي المعيار الحاكم وليست العروبية، كما كان الحال في القرون الأربع الأولى الهجرية. ولكن للأسف فإن «أقاليم السودان» لم يتقدم وضعها في الامبراطورية العربية أو العربية الإسلامية إلى الدرجة التي تتغير معها صورة السود في تلافيف الثقافة العربية. إذن، فثبات صورة السود، ليس بدون سبب مادي، لو شئنا التزام «جدلية» التطور العربي الإسلامي. لكنها مع ذلك تظل تعاني نوعاً من الثبات حتى في العناصر غير المبررة مادياً، إلا لو منحنا نمط الإنتاج الريعي والخراجي العربي، شهادة حياة لأطول نمط تاريخي بين الأمم. وقد يساعد في هذا الصدد جدل مفيد حول مكونات نمط الانتاج ومنتجاته الفكرية والعملية أثارهُ أستاذ أفريقي مجتهد هو أرشي مافيجي(١٥) في جولة مع نظرية النمط الخراجي عند سمير أمين، تهمنا منه هنا نقطتين: أولاهما أهمية القيمة الاستعمالية كبديلة لفائض القيمة المادية، مما يبقي على التركيب السياسي لأطول فترة ممكنة رغم تغير العملية الإنتاجية في إطار النمط. وثانيهما، دخول البنية الفوقية ضمن «مركب» نمط الانتاج وليست انعكاساً لتطوراته، أو كبنية مثالية متجاوزة تثير إشكاليات تحليل ثباتها الذاتي (الدين - الأيديولوجيا). إن هذا المنهج كفيل أن يعين على فهم نمط الانتاج العربي من جهة (في التجارة والزراعة على السواء) وفهم ثبات بعض البنى الفوقية من جهة أخرى (ومنها صورة السود - الزنوج - العبيد)، ويجعلنا ننطلق في بحثنا ونتقدم في فهم ما جرى.

٣-٢-١- القبول/ الاستبعاد:

يرتبط عنوان فترة الأممية العربية - الإسلامية بإطار نقترحه لصورة السود خلالها وهي صورة القبول/ الإستبعاد. ولا شك أنه توفرت لهذه الفترة عناصر لقبول الآخر عموماً داخل بنية الصورة الذاتية مع استمرار آلية الاستبعاد للآخر عن طريق الصور الدونية أو النافية لمساهمته، أو الإمعان في تهميشه أو تحميله ذنوب التفتيت لا التوحد مع الذات المركزية (الفتنة...) الخ. ورغم منطق الصيغة في حد ذاتها (قبول/ استبعاد) فإنه تجدر الإشارة إلى أنها تختلف هنا - على سبيل المثال - عن بناء صورة البرابرة على النمط الروماني، أو صورة «الهنود الحمر» لدى الغزاة الأوروبيين لأمريكا أو الآخرين عموماً لدى الجهاز الفكري للاستعماريين تجاه افريقيا وآسيا والعالم العربي نفسه: (الانثربولوجيا والاستشراق...)،

إذ نحن في الحالات الأخيرة أمام صور نفي واستبعاد مطلق، من جهة، أو مشوب بتعاطف ضمن أخلاقيات بناء الذات المركزية نفسها، من جهة أخرى. أما في الحالة العربية الإسلامية فنحن أمام بنية عقيدية مثالية ولا يمكن تجنبها بسهولة لأنها كان يمكن أن تعكس مردوداً آخر، وليس حتماً أن تنعكس تاريخياً في هذه الصورة تحديداً. وإذا كانت اللاتاريخية هي سمة العقيدة، فإنه ليس هناك مبرر نظري للاتاريخية الوقائع والصور. ويبقى للمنطق الجدلي أن يدرس عناصر الثبات في أنماط الانتاج العربية الإسلامية، التي جعلتها تركن إلى لاتاريخية العقيدة المقدسة وحدها. ولعل هذا الجدل أن ينقلنا مباشرة إلى طبيعة عناصر القبول في الثقافة العربية، وكيف تحولت سريعاً، أو استبدلت، بعناصر استبعاد السود خاصة. وفي خطتنا الآن - والدراسة تخطيطية بالأساس - أن ننظر فيما أتاحته العقيدة أولاً (القبول)، لنتابع بعد ذلك تكوين صورة (الاستبعاد) عند المثقف العربي، والفقيه، والمؤرخ، والكاتب أو الشاعر، والجغرافي أو الرحالة، بل ونعرض لبعض الصور التي قدمها كُتّاب سود احتوتهم الهيمنة العربية الإسلامية نفسها.

٣-٢-٢- تقوم العقيدة الإسلامية في جوهرها بالنسبة «لوضع الآخر» على عدة أصول وفروع، اتسمت فيها الأصول بالقطع والمباشرة، والفروع بالصور الضمنية غالباً...

ففي الأصول :

أ - «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»: وهي نبوءة باتساع رقعة دار الإسلام التي يحكمها الإيمان: إن أكرمكم عند الله أتقاكم.

ب - «كنتم خير أمة أخرجت للناس»: وهي أمة الإسلام في مجموعها من الشعوب والقبائل بالطبع، فالإسلام دين جامع.

ج - «إنما المؤمنون إخوة»، «ولا فضل لعربي على عجمي إلاّ بالتقوى». فالقبول بالإسلام قبول بعدم التفاضل أو التمايز إلاّ بدرجة الإيمان، والحديث موجه للأفراد، والجماعة ضمناً.

د - عضوية البنية الجماعية للمسلمين - التضامن الإنساني: «مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر».

هـ - غياب «فعل» الإسترقاق، في كل حالات صياغة علاقات التعامل مع الرقيق أو عتقهم.

أما الفروع : فترد ضمن الممارسات العملية للخطاب العقيدي غير المباشر بالنسبة للآخر:

أ - «إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون».

ب - نصوص طاعة الإمام «ولو كان عبداً حبشياً».

ج - «لأصحاب اليمين ثلة من الأولين وثلة من الآخرينش»،إلى دار إسلام أو دار حرب، والاسترقاق منتج للحرب وحدها: «فإمّا مَنّاً بعد وإمّا فداء»، وقصر الرق كجزاء عن الكفر»،

نلاحظ أن «الرسالة» قد فرضت أكثر من مستوى معرفي لمطلقاتها عن البشر داخل الأمة وخارجها، ولأن وحدة الأمم لا تخضع، غالباً، لنفس القداسة الرسالية، فإنها سرعان ما تخلق أيديولوجيا عقيدية لها فقهها المجرد خلافاً للسوسيولوجيا المعرفية الخاصة ببنية الذات والآخر داخل عناصر الرسالة. ويلعب جدل التاريخية واللاتاريخية دوره البارز في هذا الصدد على يد البشر، خاصة في التراث العربي. وسوف نرى دور الفقيه والمشرع في تحريك هذه الجدلية أو تثبيتها.

إن الرسالة على المستوى المعرفي الأول (بناء المثال) كان لا بد أن تطرح العقيدة كصمام للأمان الاجتماعي ضد موروث الجاهلية الحاد تجاه بعض الأطراف الاجتماعية «السود»، فتطرح «المساواة»،

ومعيار الإيمان، والتضامن الإنساني. ومن هنا تأتي إمكانية القبول والتجاوز (صورة بلال وغيره من كبار الصحابة والمجاهدين السود).. الخ.

وهي في مستوى معرفي آخر تواجه واقعاً بُعث فيه النبي «للأحمر والأسود»، من جهة، بينما يشكل السود قاعدة استقرار مصالح التجار الذين أصبحوا من الصحابة الأجلاء، أو النخب الجديدة، من جهة أخرى. والسواد، في هذا الواقع، مرتبط بالشر كحالة موضوعية والإيمان كفيل بتطهيره. والإيمان بالرسالة جامع هنا، وضروري للتعبئة في جيش الجهاد لتحقيق نبوءة التوسع في دار الإسلام. لكن مع اتساع دار الإسلام يصبح لتصنيف «المسلمين» شأن آخر. ويكاد الرق أن يكون الظاهرة الوحيدة في العقيدة الإسلامية - في حدود علمي - التي لم تتفق مع المثال النبوي المنشأ. ومع ذلك لم يقطع بنفيها، وإنما ترك الأمر لأصحاب الأصول جميعاً ليتحدثوا عن «ضرورات التدرج» في نفيها بعد اكتمال النص القرآني (آيات العتق) ووفق أحكام العتق كما سنرى. لكن المسلمين لم يتدرجوا في العتق لظروف كثافة الظاهرة/ الرقيق والحاجة إليها وكونها جزءاً من نظام العولمة السائد (انهيار الحبشة واقتصار الصراع العالمي على الفرس والروم).

٣-٢-٣- رأينا العقيدة في تعاملها مع المثال، وتأسيس صورة «الأسود المؤمن» مؤذناً ومجاهداً.. الخ، لكن الشريعة - أو المستوى المعرفي الثاني- كان لها أسلوب آخر هو مواجهة الواقع. ويقال في المصادر الاسلامية «أن الإسلام لم يشرع للرق وإنما شرّع للعتق»، وهذا صحيح تماماً. لكن مهما بلغ اجتهاد «المشرّع» في الإلحاح على بيان الحالات التي تتطلب العتق كأن يتوجب في خمس ويُندب في عشر، أو أن يجتهد في تفسير إثنين وعشرين موضعاً في القرآن لغياب الحرية الإنسانية عند وصف «ما ملكت أيمانكم» ومن هم «في الرقاب» أو في حالات العتق المباشر وفك الرقبة في مقابل كسر الصيام أو القتل الخطأ أو ضمن مصارف الزكاة أو الزواج من السيد أو الخروج من دار المشركين طلباً لدار الإسلام(١٦).. الخ، كل ذلك إنما يخلق فرصاً للقبول وفق العقيدة، ويتضمن صور الإستبعاد من خلال معالجات سنن الشريعة، أو صمت الفقهاء.

ولا بد أن هذا الإلحاح على تضييق باب الإسترقاق ووفرة عرض حالات العتق الفردي تشير في الواقع إلى سابق اتساع رقعته قبل الفترة الأولى «للرسالة»، لكن «إسلام العرب» - إن جاز التعبير - لم يمض إلى تخليصهم من هذه الصورة التي بنوها «للآخرين» بمختلف قواعد التشريع، عندما تضاعفت عليهم المساحة بالفتح. وهنا تحول «الأسود المؤمن» المرشح دائماً للعتق والتحرير وفق قواعد الرسالة الإسلامية إلى «العبد»، الذي يجري تشييئه ضمن الممتلكات التي يوفرها الفتح والتوسع. وفي رسالة ابن أبي زيد القيرواني، جامعة الفقه المالكي - على سبيل المثال - يدهش القارىء لبعض أبواب المعاملات وكيف يسيطر التمثيل فيها بوضع العبيد ضمن التعامل مع «أشياء» الأحرار والحرائر، من مثل معالجة وضع العبد (الشيء) المبتاع وبه عيب، أو جواز شراء الرقيق والحيوان والطعام بالأجل، أو عدم جواز شراء الرقيق والثياب جزافاً (أي بالجملة) أو عدم أحقية العبد بماله إذا بيع لآخر، أو رده بغلّته إذا ظهر فيه عيب... الخ(١٧). وهذا التشييء للعبيد العاملين، قابله وضع الإماء داخل الاسرة والتعامل الجنسي معها بما هو أقرب للتشييء بدوره (أولوية السيد في المعاشرة للأمَة قبل زوجها من الرقيق) مما يربط العلاقة بالمتعة المفرطة فقط، وخاصة لدى الطبقة الحاكمة وتفاخر ابنائها بتعدد ما ملكت أيمانهم. وقد ساعد على تشييء الإماء السوداوات، باضطراد، تلك المنافسة العالية لهن من قبل الجواري «الآسيويات» في مجال المتعة الجنسية، بحيث هبطت صورة السوداء بعد فتح بلاد آسيا من شريكة للحرائر فترة ما قبل

الإسلام، حيث صارت أمّاً لعنترة بل وأمّاً لعمر في بعض الروايات، لتصبح في الدرجة الثالثة بعد الحرائر والجواري في بيوتات الأمصار التي ازدادت بهاء بالثروة الجديدة. وسوف يفسر ذلك تعمق آليات الاستبعاد للسود مع استقرار حكم هذه الطبقة في الأمصار الشاسعة بعد ذلك.

٣-٢-٤- في مستوى ثالث للمعرفة الإسلامية، مستوى التفسير وأعمال المفسرين تتطور صور كثيرة بالنسبة للخمر أو المرأة أو الربا أو الحاكم النموذجي.. الخ، مما ليس موضع بحثنا. ولكن صرة الرقيق المشيئين لم تنلها أية معالجة متحررة منذ الطبري في القرن العاشر وحتى كبار علماء الأزهر مثل الشيخ «عبد الله المشد» في القرن العشرين (١٨). فكلاهما عند تفسير آيات سورة النساء مثلاً (٣-٢٣-٢٤...) يمنع زواج الحر بالأمة إلا عند الضرورة، أو يقول إن في بيعها طلاقها من زوجها العبد، أو أن المرأة حرام على غير زوجها، إلا أن تكون مملوكة اشتراها مشتر من مولاها، ويبطل بيعها النكاح بينها وبين زوجها... الخ. ويؤكد «المشد» أن ذلك ما ذهب إليه الشافعي ومالك وأحمد.

ويقول ابن زيد القيرواني في فتوى له: «وتكره التجارة على أرض العدو وإلى بلد السودان»، مما يضطر مفكراً مثل عبد الله الطيب أن يضع حكم القيرواني موضع النظر، ويضيف له قول آخرين عن بلد السودان: الكفار منهم (١٩). وواضح هنا كيف فرض مطلب التجارة ما لم يفرضه مطلب الحضارة. ولا داعي لمزيد في هذا الباب. ونحن نعرف أن الرق (الأسود) لم يحرم قانوناً في عدد من البلدان العربية إلاّ في الستينات بل وأوائل السبعينات من القرن العشرين، في بعض المواقع المعروفة إما بالريعية المفرطة أو البداوة المفرطة أيضاً! وذلك في أقصى المشرق والمغرب من الوطن العربي.

٣-٣ التاريخ الإمبراطوري: - قبول/ استبعاد:

٣-٣-١ التأريخ هو جزء من البنية الأيديولوجية للأمة. ويقول إدوارد سعيد في «الثقافة والإمبريالية» أن لكل شعب روايته. ولا بد أن دراسات الصورة مما يدخل في الرواية لا التاريخ نفسه. والتأريخ هو أحد العناصر الأولى في قوة الهيمنة الأيديولوجية للأمة أو الطبقة، سواء كان تأريخاً للذات، أو تاريخاً لبناء صورة الآخر لصالح «الذات»، والتأريخ الإمبراطوري أكثر من غيره صاغ «أدبه» الإمبراطوري من تصورات «وتواريخ» وصياغات للأوضاع الإجتماعية بتيسير من «غياب الآخر» غالباً. وكان للتأريخ العربي باع معلى في هذا المجال. ولننظر للتأريخ لوحدة الأمة العربية أو الإسلامية - رغم التفتت الهائل الذي شهدته - الذي جعل التنوع مقولة معادلة بالمطلق للفتنة التي لا تعني إلا الكفر. كيف يكون وضع «الأقوام الأخرى» هنا؟ وداخل هذه «الأمة» نفسها؟ لقد صنعت الايديولوجية العربية صورة «الصرحاء» و«الهجناء» منذ وقت مبكر ولعدة قرون كما صنعت صورة الصليبي (الاستبعاد الخارجي) وصورة الأسود (الاستبعاد الداخلي والخارجي معاً).

والتأريخ العربي هو العملية الأيديولوجية الإنقلابية التي قام بها الأمويون ومفكروهم عقب «الرسالة السمحة» لترسيم الحدود العروبية على مقاسهم. وحين رفدوا تاريخ وتراث الأمة بما دبجوه، أو دُبّج برعايتهم، من الأحاديث والسنن ونصوص السيرة وعيون الشعر وأنواع الرواية والتحقيق، فإنما رفدوا «التاريخ» ببنية أيديولوجية ضيقة ذات قوة كاسحة، جعلت العُشر الصحيح من أحاديث البخاري يذوب بسهولة في تسعة أعشار الآلاف الستة أو أكثر من الأحاديث النبوية المروية عنه. وجعلت «قال العرب»، بل والأعراب، مصدر تجميد للعربية نفسها، بقدر ما هي مصدر قوة للصورة المنشأة... ولقد استنطقت

هذه الروايات «النبي نفسه» بما لا يمكن أن يمضي مع قوام «الرسالة» المثالي حين رووا عنه مثلاً قوله عن السود «إن جاعوا سرقوا وإن شبعوا زنوا». والكثير الكثير مما ورد في «مروج الذهب» للمسعودي، أحد أعمدة الرواة العرب، يكشف عن الرغبة في كسب الشرعية المقدسة لصورة غير مشرفة عن السود مثل حديث الحبشي مع الرسول يسأله: إذا قاتل بين يديه: أيدخلني ربي الجنة؟ فلمّا اجابه الرسول بالإيجاب عاد يتساءل تساؤلاً ملفتاً: وأنا منتن الريح أسود اللون؟ (ويأتي الرد بالإيجاب!). ويبدو أن صاحبنا المسعودي مثل الطبري والقلقشندي والنويري جديرون بدراسات مفصلة وهم يرددون مثلاً، في عمق التراث العربي، كيف استحى «سام» من النظر لعورة نوح أبيه بينما ضحك منه «حام»، فإذا الغضبة النبوية موجهة «لحام» «سوَّد الله وجهك وجعل أبناءك وذريتك عبيداً لأبناء أخيك»(٢٠).

وفي جو استعلاء «الأرومة العربية» في العصر العربي الأول للإمبراطورية تُبنى في المشرق صورة «الأمة» في الإسلام عربية خالصة بينما بنية دار الإسلام «النظرية» توحي بغير ذلك. وقد لا نذهب هنا بعيداً مع «البيرميمي» في «أن عنصرية المستعمر تنشأ بعد خلق صورة للمستعمَر تجعل التطابق معه مستحيلاً، كما تجعل الإستحالة ناتجة عن طبيعة المستعمَر نفسه». إذ لا بد هنا أن نقدر اختلاف ظرف الاختلاط العربي بالشعوب الأخرى. ولكن قد تفيد هنا قاعدة «ميمي» أن المستعمر لا ينتج عنصرية مذهبية، بل عنصرية عملية، يومية ناتجة من تراكمات السلوك ثم يبدأ صياغتها من ثلاث نواحٍ «اكتشاف الفروق – تقويمها – دفعها إلى حدود المطلق». و «عموماً فالسمة التفاضلية بين شعبين ليست من خاصية العنصرية». تكاد هذه القاعدة أن تفيد هنا كثيراً من الناحية المنهجية. ذلك أنه من المعروف أن الفترة الأموية قد شهدت ترسيخ العروبية حتى «حدود المطلق» التي يشير إليها «ميمي»، بعد أن كان قد تم التعرف على الحبش وغيرهم قبل توحيد العرب بالرسالة، بل وتم تقويمهم – مع غيرهم أيضاً – على ما رأينا من قبل.

هنا قامت «الأمة» في دار الإسلام، وكان لا بد أن تتمحور حول قريش منذ اجتماع السقيفة، لكن كان من الصعب أن يبقى التمحور «عرقياً» خالصاً أو نظرياً رغم أن شخوص السقيفة لم يكونوا أكثر من أعضاء «الندوة» السابقين على البعث. ولم يستطع صحابي جليل، مثل بلال، أن يكون في اجتماع السقيفة، وهو الذي قال عنه عمر إنه ثلث الإسلام (رواه الجاحظ في رسائله). كما أننا نعرف أنه كان للحبش حي كامل في مكة. ولكن بتركيز الخلافة في قريش تبلور معنى وحدة الأمة، وتكثيف وحدتها تباعاً حول مفهوم الخليفة ظل الله في الأرض (بينما الإستخلاف في القرآن لعناصر الأمة من المؤمنين). إذن، فقد لزم ترميز أمير المؤمنين لمعنى الوحدة، «فوحدة السلطة (الإمام) ظلت أكثر من اجماع، إنها جزء من مبدأ الأمة الواحدة القرآني»(٢١). ولذا كانت المبالغة، في أثر الارتداد والخروج على العقيدة، لا كمجرد خلاف مع رجال الدولة الجديدة وإنما هي «الفتنة» الأشد من الكفر. وكل اختلاف مع الإمام الرمز فتنة. ولأننا أصبحنا أمام نموذج الأمة/ الدولة، فإن عناصر المجتمع/ الأمة لم تعد في الحسبان. لذلك يشير رضوان السيد أن شرط «الخلافة في قريش» ظل مستحيل التغيير حتى القرن الرابع الهجري تقريباً.

وقد أرسى الأمويون تقاليد بناء الجهاز الأيديولوجي الحامي لمركزية مفهوم الأمة مهما تنوعت عناصرها رغم أننا لا نعرف عن تحقق «المركزية الفعلية» للخلافة لأكثر من قرن من الزمان. لكن لنذكر أن الجهاز الأيديولوجي الوحدوي حول الأمة ظل هو الفاعل حتى هزه الفاطميون، نسبياً، بعد أكثر من خمسة قرون وقضى عليه العثمانيون، تدريجياً.

٣-٣-٢ ليس مصادفة أن بقي الشعر، لردح طويل من الزمن، هو صلب ديوان العرب وأحد أقوى عناصر البنية الأيديولوجية، لذلك ظل في الفترة الإمبراطورية من أقوى أدوات عزل واستبعاد السود - أضعف عناصر الأمة الجديدة. واتسم بتعبيره، في هذه الفترة، بالحدة ورفض القبول بهم على نحو ما مهدت له «الرسالة السمحة»، وورّث الشعر هذه الحدة، بالطبع، لأشكال التعبير الأخرى تباعاً بعد أن استقرت الصورة الاجتماعية في قلب المجتمع الطبقي نفسه.

وليس أكثر حدة مثلاً من شعر يزيد بن مفرغ، من شعراء القرن الأول، في هجاء أحد الأمراء:

وتبعت عبد بني علاج وتلك أشراط القيامة

جاءت به حبشية سكاء تحسبها نعامة

فالهول يركبه الفتى حذر المخازي والسآمة

والعبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الملامة

أو قول الفرزدق:

وخير الشعر أشرفه رجالاً وشر الشعر ما قال العبيد

وفي عصره، أيضاً، يقول جرير في هجاء بني تغلب:

لا تطلبن خئولة في تغلب فالزنج أكرم منهم أخوالا

أمثال ذلك كثير عند ذي الرُمة وأبي سعد المخزومي وغيرهم.

وفي شعر الفخر العربي:

نحن خضنا البحار حتى فككنا حمْيَراً من بلية السودان

أو ضجر أحدهم بالأحباش في الجزيرة:

أرسلت أسْداً على سود الكلاب فقد أضحى شريدهم أفلالا

ويلفت النظر أن «السود» لم يعاملوا في النص الشعري، أو غيره، بأكثر إنسانية إلا عند وصفهم كمحاربين أو بترويج شعر السود عن الحرب بحكم حاجة الدولة الجديدة إليهم كأجناد (الشعر عن عنترة والحيقطان). ومع ذلك فإن العبيد الجند لم يكونوا يُفتقدون عقب المعارك وعند حصر الخسائر - «الجاحظ» - ولم ترتفع درجة الإنسانية، مثلاً، إلا عند وصف حسناواتهم:

حبشية سألتها عن جنسها فتبسمت عن در ثغر جوهري

فطفقت أسأل عن نعومة ما خفي قالت: فما تبغيه جنسي أمحري

أو ما نقله الأصمعي: قاتل الله أمة فلان السوداء.. ما كان أفصحها وأبلغها، سألتها كيف كان المطر عندكم؟

قالت: غثنا ما شئنا (الجاحظ في رسائله).

ومع ذلك فليس ثمة أكثر قسوة من تسمية الشعراء السود: «الأغربة»(٢٢)، ورفض جَمع شعرهم إلا بجهد بعضهم مؤخراً. ومما جُمع يتبين كيف قدّم أكثر من عشرين «غراباً» شعراً مختلفاً في اللغة والإيقاع مما يدخل في دراسة «صورة السود» عند «السودان» العرب. أما تفوقهم في وصف الحياة اليومية من المجون والمرح.. إلخ، فقد جعل بعض مؤرخي العربية مثل النويري لا يرى في ذلك إلاّ أن «الطرب عشرة أجزاء فتسعة منها في السودان وواحد في سائر الناس».

والمقصود بتصويرهم مصدر الطرب والمرح والشعر المكشوف والصعلكة لم يكن - كما ذكرنا - إشادة بإضافتهم إلى فنون الحياة العربية قدر وضعهم في أدنى السلّم الاجتماعي كغير جديرين بالرعاية، أو

التقدير، في المجتمع الجديد، وحتى يبرر ذلك استعبادهم، ومن ثم استبعادهم نتيجة «الصورة» التي يستحقونها. وليس أدلّ على ذلك من دهشة الجاحظ نفسه - أو صياغته للدهشة - من دخول بعضهم باب البلاغة أو الحكمة ورواية الحديث أو التفاخر مما يختص به العرب، وعلى نحو ما صورته «رسالة فخر السودان على البيضان».

ولعل هذه الصورة «الدونية» للسود في ديوان العرب الشعري هي التي تسللت إلى معظم الكتابات العربية بعد ذلك. حتى إذا ما تدهور وضع «العرب» السياسي، وكادت الأمة تُهدد تماماً بالتفتت، تصدت لهذه الأزمة الدولة الحمدانية وشاعرها العروبي المتنبي الذي اندفع واهباً نفسه لكسب مصر للدولة العربية ولو أدى الأمر لنفاق كافور الإخشيدي. لكن الواقع الإنقسامي يفرض نفسه، فلا تنضم مصر للحمدانيين ولا ينجو كافور من استدعاء التراث العربي، بكل أعماق الصورة الموروثة، عبر شعر المتنبي عن «العبد كافور»!. وقصة المتنبي «الفارس العربي» أمام «العبد كافور» جديرة بالتأمل، حيث تحمل إمكانيات القبول التي طرحت لتحقيق وحدة الأمة، ثم عملية الإستبعاد التي دار شعرها في الآفاق على لسان المتنبي وغيره.

فالمتنبي يدرك في أول الأمر ضرورة تجاوز قضية اللون، التي عزلت المقاتلين، والصراع السامي الحامي، الذي هدد هذه الوحدة، فيقول في مدح كافور:

إنما الجلد ملبس وابيضاض النفس خير من ابيضاض القباء

ثم يقول :

ومن قوم سام لو رآك لنسله فدى ابن اخي نسلي ونفسي وحالياً

لكنه مع الخلاف يرجع إلى جوهر عقيدته الشعرية كما في قوله:

وإنما الناس بالملوك وما تفلح عرب ملوكها عجم

في كل أرض وطئتها أمم ترعى بعبد كأنها غنم

وعندما لا ينعم عليه كافور بما يريد، نراه يصفه بكل النعوت المهينة مثل كويفير، وأبو النتن، وأبو البيضاء (يعني السواد) وعبد السوء، والخنثى والأسود والخنزير والخصي والنوبي والأوكع وإمام الآبقين. وهو هجاء يشمل اللون والاسم والأصل والجسم، وذلك لينتهي إلى القول عن زيارته لمصر:

وكم ذا بمصر من المضحكات ولكنه ضحك كالبكا

بها نبطي أهل السواد يدرس أنساب أهل الفلا

وأسود مشفره نصفه يقال له أنت بدر الدجى

ولعل فشل المتنبي في كسب كافور وطرح صور القبول بلونه وقبحه ثم شعره الذي شاع في أنحاء البلدان الإسلامية، ممثلاً الاستبعاد المطلق للون والجنس، بهذه الصورة في القرن الرابع، هو الذي يمكن أن نربط به محاولات الشاعر الشعبي في صياغته لسيرة عنترة بن شداد بل وسيف بن ذي يزن في القرنين الأخيرين للدولة العربية الإسلامية (١٤-١٥) إذ يلعب بثنائية القبول والاستبعاد حين يجعل عنترة؛ ذلك المحارب الأسود (غير المقبول) منقذاً لقبيلته (الأمة) لتعترف السيرة ببنوته للأب العربي، عقب المعركة الفاصلة لا عند وفاة الوالد كما تصورها الرواية التاريخية. وعندما يقوم سيف بن ذي يزن بمواجهة الأحباش وانقاذ كتاب النيل من «عبدة النجوم» فإنه يوحد مملكته ويولي عليها ابنيه: مصر على مملكة النيل، ودمر على مملكة الشام بعد أن يشبع الشاعر الشعبي «الحبشان» إهانة وتنبؤاً بالإستعباد (٢٣)..

٣-٣-٣- تصنيف الأمم: بعد أن أكد ديوان العرب - الشعر - موقفه من السود بالتعبير عن الرغبة

الجامحة في الإخضاع لأكثر عناصر الأمة ضعفاً وقاعدية، بادئاً بشدة موروثه من «العصر الجاهلي» منتقلاً مع الإمبراطورية - بين الحدة واللين، أي بين القبول والإستبعاد - جاء دور النثر تأريخاً وأدباً ليرسي هيئة «الأمة» المختارة بين غيرها من الأمم التي تطلعوا إليها، أو نافسوها في التوسع، أو أخضعوها. ولم تعد ثنائية عرب/ عجم وحدها تكفي لهذه المرحلة على النحو الذي صاغته رمزية «العربية»، وتفرد اللسان العربي المبين بالمكانة. انتقل التعبير في عصر الامبراطورية إلى منطق توصيف الآخر، والتمييز والمفاضلة أحياناً بين أمم الأعاجم هؤلاء. لكنه عندما اتصل بالسود توقف عند منطق التزيين والتقبيح، والزينة للعرب بالطبع والقبح «للآخر» الأسود. وفي وصفه للأمم الأخرى أضفى عليها بعض الصفات التي هي، في النهاية، أقلّ مما يتوفر للعرب من العقل والحكمة. أما بالنسبة للسود فقد عاملهم معاملة «الهمل»، «الآخر» المطلق الذي لا يعني شيئاً. بل إن محاولات تحررهم وإثارتهم لـ «الفتنة» تحولت إلى رغبة في نفي وجودهم المادي كما جاء في أخبار التخلص منهم في هذه المدينة أو تلك، بدءاً من رغبة معاوية في تحجيم وجود «الحمر» عامة، إلى قتل الخراساني لهم بالآلاف في الكوفة بعد أن انتصر بهم، إلى عزل الفقه لهم كرقيق في الحد من تزاوجهم بحجة عدم توارث الرق فضلاً عن السكوت المطلق على الاسترقاق بدون الحرب، التي هي المصدر الشرعي الوحيد للرق.

لم يمنع ذلك، طوال الفترة الامبراطورية العربية - الإسلامية، من محاولة تأكيد نوع من القبول تحت بند... «حتى لو كان عبداً حبشياً». ففي ظل «حتى» هذه نشأت أدبيات: «فخر السودان على البيضان». وقد رأينا في الشعر كيف مالت صورة الآخر إلى مواقع الفرد، شاعراً لشاعر، أو سيداً لجارية، أو محكوماً لحاكم. لكننا في النثر، وعند تأكيد مكانة الأمة، نجد تعبير «السودان» وليس الأسود أو السود أو الزنجي فقط هو الذي ينتشر. وسنرى في الجغرافيا والرحلة العربية (الاثنوجرافيا) مجالاً أوسع في هذا الصدد.

منهجياً، تتطلب هذه الفقرة عرضاً معرفياً لصورة العربي تجاه نفسه، أولاً، كي نرى ما إذا كان مهتماً ببناء صورة مقابلة أو نقيضة أو صورة أخرى تماماً. ومع أنه لا مجال هنا لمثل هذا العرض الذي يتوفر في دراسات أخرى، لكني سأبادر إلى القول بأن بنية الصورة المقدمة لوصف الأمم الأخرى كثيراً ما تشير إلى عناصر الرغبة في استكمال صورة العربي نفسه، بصفات منسوبة بالتحقير لدى الآخرين مثل الصنعة مع الطرفة والفلسفة مع الشعوذة والشجاعة مع الوحشية...الخ.

وتكوين الصورة في هذه المرحلة الامبراطورية يتسم بقبول واسع بالآخر، يعبر عنه حضوره الكثيف في الأدبيات العربية، وليس الغياب الذي اتسمت به مرحلة «البداوة» الصحراوية الانعزالية. وقد جعل ذلك صورة السود التي وإن كانت متصفة بالسلبية في معظم الأحيان، إلاّ أنها تستوي مع غيرها في سلب الآخر لصفاته مثل وصف «ابن فضلان» للروس بأنهم أقذر خلق الله.. أو «أنهم كالحمير الضالة». وقد عبر أبو حيان التوحيدي عن هذا التطور الفكري في بناء الأيديولوجية العربية تجاه الآخر «بقوله إن لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوىء، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير. وهذا يقضي بأن الخيرات، والفضائل والشرور والنقائض مفاضلة على جميع الخلق منضوضة بين كلهم..».

دعنا، إذن، نبدأ بتصنيف الأمم عند التوحيدي نفسه، الذي أرسى مبكراً قاعدة نسبية الثقافات والحضارات بين الأمم على ما نرى مع حسين فهيم(٢٤). ففي مؤانسة الليلة السادسة مع الوزير العباسي يصف له الأمم المحيطة بالامبراطورية فيقول «الصين أصحاب أثاث وصنعة لا فكر ولا روية، والترك

سباع للهراش، والهند أصحاب وهم ومحرقة وشعوذة وحيلة، والزنج بهائم هائمة... أما العرب، وكما وصفهم ابن المقفع، فهم أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البيئة وصواب الفكر وذكاء الفهم». فأي إطار، هنا، لتشبيه الحضارات والثقافات، إلا الصورة المكثفة للحكمة، في جانب، والصور المشتتة لها، في جانب آخر، وحرمان الزنجي من كل عناصرها، في جانب ثالث. وهذه بالضبط هي بنية آداب الامبراطورية وأنويتها المتضخمة؟.

إذاً لم نشأ أن نعالج هنا إشكالية العرقية والعنصرية عند العرب لأننا مع «البير ميمي» انها تكون عنصرية براجماتية لا نظرية في الغالب. ولعل هذه البراجماتية هي التي جعلت الجاحظ يقدم أوفى عرض للجدل بين السود والأجناس الأخرى الملونة، منطلقاً من وضع العرب بين الحمر والسود، ووضع الهنود باعتبارهم سوداً، ويُفصِّل في شرح قول النبي «بعثت إلى الأحمر والأسود» ليطرح تشكيلاً «للأمة» في عروبتها مقترنة بالأجناس الأخرى، بما ينعكس على تكوينها الحضاري لا العرقي وحده. «فالهند أسفر ألواناً من العرب وهم من السودان» و «القبط حبش من السودان. ويردد الجاحظ قولهم»... «ولنا بعد معرفة بالتفلسف والنظر.. ونحن أثقف الناس» و «إن الله تعالى لم يجعلنا سوداً تشويهاً بخلقنا ولكن البلد فعل ذلك بنا – والحجة في ذلك أن في العرب قبائل سوداً كبن سليم بن منصور... وأنهم ليتخذون المماليك للرعي والسقاء، والمهنة والخدمة من الأشبانيين، ومن الروم نساءهم...» «فالسواد والبياض إنما هما من قبل خلقة البلدة وما طبع الله عليه الماء والتربة، ومن قبل قرب الشمس وبعدها وشدة حرها ولينها، وليس ذلك من قبَل مسخ ولا عقوبة ولا تشويه ولا تفضيل»(٢٥). وأعتقد أن نص الجاحظ، وقبله نص التوحيدي، يقدمان نظرة مبكرة لإنتاج مفهوم نسبية الثقافات وتصنيف الأعراق والحضارات، لم تلق في الثقافة العربية العناية الواجبة الذي عجزت الاثنوجرافيا العربية – إذا استثنينا إبداع البيروني -أن تتعامل معه بالعقلانية الواجبة. وقد كانت مثل هذه النظرة كفيلة بتعميق عقلانية القبول في بناء صورة الآخر على نحو مختلف عن عقلانية الاستبعاد التي تشيع في الثقافة العربية، تقليدية وشعبية، بشكل مفرط وفج. ويبدو أن أحمد أمين كان يأمل ذلك حين صدَّر كتابه عن ضحى الإسلام بقوله «إن توليد الأجسام أدى لتوليد العقول والفكر الجديد» طمعاً منه في أن يؤدي انتشار العرب الفيزيقي إلى اتساع مقابل في أفق تفكيرهم.

نقول ذلك لأن حصر تصنيفات الأمم عند العرب في هذه المرحلة الامبراطورية لم يضيق مساحة الاستبعاد كثيراً رغم الاستعداد للقبول بحكم الواقع الذي فرضته الامبراطورية وجوهر عقيدتها نفسه. وقد رأينا التوحيدي نفسه يرى «الصين بلا فكر ولا روية، والزنج بهائم هائمة»، بل ان الجاحظ أيضاً حين ينتقل من النظري إلى العملي يفعل فعل التوحيدي فيقول «وإذا سمعتموني أذكر العوام فإني لست أعني الفلاحين، ولست أعني من الأمم مثل.. ومثل الزنج وأشباه الزنج، وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع، العرب وفارس والهند والروم... والباقون همج وأشباه الهمج». ومثله فعل ابن عبد ربه في العقد الفريد، حين أجابه أصحابه المجتمعون في المزيد عن أي الأمم أعقل؟ وكان أن قالوا عن أهل فارس إنهم ملكوا كثيراً من الأرض، ووحدوا عظيماً من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق، فما استنبطوا شيئاً لعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم في نفوسهم. وقالوا عن الروم أصحاب صنعة وعن الصين أصحاب طرفة، وعن الهند أصحاب فلسفة، وقالوا عن السودان: هم شر خلق الله.

ومع ذلك فإنه لا بد أن نذكر بعض أشكال الأدب والكتابة التي حاولت أن تحافظ على درجة من القبول بهم مع اتساع رقعة الدولة العربية، وتصاعد نفوذ «الهجناء» داخلها من الآسيويين والأتراك، خاصة،

وهو ما سماه أحمد أمين بتوليد الأجسام في المجتمع وأثره الفكري. وفي هذا الإطار صدرت كتابات على نمط فخر السودان على البيضان الذي بدأه الجاحظ. ويوفر معظمها مادة غنية لدراسة الرغبة في تجاوز الصورة الاستبعادية المطلقة إلى صورة تسليم ببعض القبول، مع التحفظ في الذهاب بعيداً إلى حد الاندماج أو المساواة. فالبيهقي يكتب «المحاسن والمساوىء» وابن المرزبان يكتب «السودان وفضلهم على البيضان». وحين يكتب ابن بطلان عن «خصائص السود» مورداً بعض محاسنهم إلاّ أنه يضمن ذلك تعريفاً بالكتاب إنه «رسالة جامعة لفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد». ومثله يفعل العلامة الشهير صاحب النفوذ الفقهي الشعبي جلال السيوطي في «نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر». ولكنه يضمنه سخرية من ابن مرزبان فيما ألفه في «التفضيل». فيقول مذكراً بتفضيل ابن مرزبان للكلاب على بني آدم أن من فعل ذلك لم يكثر عليه أن يفضل السودان على البيضان. بل يعلق على كاتب آخر قام بمثل هذا التفضيل بالقول إنه عنده كمن عمل مفاخرة بين الذهب والزجاج.

٣-٣-٤ ويرد في استعلاء مفهوم «الأمة» هنا قلقها العظيم من «الخروج» أو «التشيع» (ولاحقاً التحزب) وهذا ما حدث في مواجهة «التمردات» و «الفتن» ضمن أدبيات التكفير والتحقير الذي نال الزنوج منها ما لم ينل مثله «الحمر» أو الروم ممن طالب معاوية وخلفاؤه بترحيلهم من المدن. ولعل الرواية عن قلق الخراساني من زواج هؤلاء السود بالحرائر في الكوفة إلى حد تقتيل أربعة آلاف منهم، بعد أن حاربوا معه ونصروه على آخر معاقل الأمويين، ما يكفي لاقتران صورة الزنوج بالشر المقيم عند بناة الدولة العباسية أيضاً. لكن صورة التمردات العديدة التي قام بها الزنج، وقد توفرت أعدادهم قافزة من الجزيرة العربية لأطراف الامبراطورية الأخرى هي الكفيلة بإلقاء الضوء على صورة الزنجي «مثير الفتنة». والواقع أن ثورات الزنج وتمرداتهم لم تكن ذات طابع عنصري مضاد للعرب، قدر ما كانت تمردات على المظالم في أنحاء العالم العربي الإسلامي. ومن ثم كان المتوقع أن يكون نفيها اجتماعياً أو سياسياً من قبل الفئات الحاكمة لا طافحاً بالعنصرية مثلما أورد عنها المؤرخون. وقد وقع هذا، بالفعل، بالنسبة لعدد من ثورات الفلاحين المتكررة في منطقة الشام (المبرقع اليماني) أو طبرستان (زيد بن علي). بل إن الأعراب هاجموا الكعبة ٢٢٦هـ تمرداً على حكم العباسيين وظلمهم. ومع ذلك تفرد الزنج إلى حد كبير باللعنة. وفي تقديمه لثورة الزنج يفرد محمد عمارة(٢٦) عرضاً للثورات والتمردات التي سبقت ثورة الزنج بقيادة «علي بن محمد» في البصرة ٢٢٥ - ٢٧٠ هجرية؛ بعضها قام بها الزنج والأخركانت نوعاً من التمردات الإجتماعية التي تم وصفها بالعلوية أو نسبت إلى الخوارج في عملية تقييم ديني من جانب الهيمنة القائمة. لكن ثورة الزنج في البصرة كانت بين الكادحين الذين يعملون في «كسح السنج» لتنقية الأرض المالحة وزراعة القصب. وكانوا يشحنون إليها بالآلاف من أنحاء الامبراطورية (قدرهم الطبري بخمسة عشر ألفاً جنوب البصرة وحدها) ليكثفوا حضور الزنج في منطقة الخليج (البحرين، عُمان) حيث الأراضي الزراعية (جنوب السواد) وموانىء التجارة العربية في الخليج والمحيط الهندي إلى شرقي آسيا (طريق الحرير). كل ذلك جعل التمرد الواسع والمخطط ضربة قاتلة للمصالح في عصر الانتكاسة الكامل للعنصر العربي وبداية تغلغل ونفوذ، ثم حكم، «الأغراب» وعلى رأسهم الأتراك. ومن هنا كان رد الفعل العصبي من جانب الكتابة العربية، خاصة وأن المتمردين من «الزنج» «كانوا أضعف الحلقات في صورة الآخر عند العربي». هنا يفرد الطبري للحدث أكثر من مائتي صفحة من «تاريخ الرسل والملوك» مما لا يرى محمد عمارة أنه خصص مثله لأي حادث مماثل. والطبري إمام بين المؤرخين والمفسرين العرب. وحيث انفرد الطبري بالوصف التفصيلي للفتنة قبل أن تقع عليها مؤامرة الصمت المعتادة من مؤرخي الملوك

والرسل، فإن الصفات التي خُص بها علي بن محمد قائد الثورة ظلت هي السائدة عن صورة الزنجي الثائر: «اللعين» و «الفاسق» و «الخبيث» و«القبيح» و «مدعي النبوة» و «الخائن». وبعضها صفات استمرت حتى العقاد الذي أسمى ثورة الزنج «غاشية غابرة»، كمقابل من العقاد لوصف طه حسين لها بأنها ثورة اجتماعية مثل ثورة سبرتاكوس!

ليست مصادفة أن يضع النقد العربي قصيدة ابن الرومي ثورة الزنج بين عيون الشعر، مما قد يرجع لبلاغتها فعلاً. ولكن عدم الالتفات لكل ما تحمله من «شرور عنصرية» يلفت النظر بحق مثلما نبه عبده بدوي لذلك، عندما أورد القصيدة كاملة مع الحرج من معالجة دلالاتها. إذ يبدأ ابن الرومي بإخراج الثورة من اطار المسلمين:

أي نوم بعد ما انتهك الزنج جهاراً محارم الإسلام
أقدم الخائن اللعين عليها وعلى الله أيما اقدام
وتسمي بغير حق إماماً لا هدى الله سعيه من إمام

ثم يرى الإمبراطورية مزدهرة بالطبع في البصرة بينما يخربها العبيد:

بينما حالها بأحسن حال إذ رماهم عبيدهم باصطلام
ما تذكرت ما أتى الزنج إلا أضرم القلب أيما إضرام

ثم هو يستنهض الأمة السامية:

كيف لم تعطفوا على أخوات في حبال العبيد من آل حام
انفروا أيها الكرام - خفافاً وثقالاً إلى العبيد الطغام
إن قعدتم عن اللعين فأنتم شركاء اللعين في الآثام

لعل القارىء يستعيد - هنا - بلاغة المتنبي إزاء كافور، ليرى هذا الحضور العالي للصورة المزرية التي ترسمها البلاغة العربية للزنج والسود، بينما لا بد أن نلحظ هذا الغياب - الذي يعادل الحضور - للتاريخ الاجتماعي لوجودهم أو لتمرداتهم، وهو غياب يصل إلى حد التبرؤ منهم لدى العلويين والخوارج الذين نسبهم البعض إليهم، حتى أنصفهم، بعد قرون من الزمان، الشريف الرضي - شيعياً - وجعل من الثورة وقائدها إحدى الملاحم التي تنبأ بها الإمام علي بن أبي طالب (محمد عمارة).

من الملفت في تاريخ هذه الفترة - حتى نهاية القرن الثالث الهجري - أن المفهوم العربي للأمة الإسلامية المتمركزة على الذات كان آخذاً في الأفول أمام غزو العناصر الأخرى للمركز - (الأتراك بعد الفرس). وفي جو من مفهوم دار الإسلام الواسعة، حيث لم يتجسد مفهوم «الأمة الإسلامية» كما تجسدت عروبيته، بدأ عالم الأفكار وبناء الصور يستمد آلياته من الجغرافيا والاثنوجرافيا بعد العقيدة والشريعة والفقه والتفسير. ولقد لخص ابن خلدون في القرن الرابع عشر مجمل منجزات الجغرافيا العربية ضمن تلخيصه لفلسفة التاريخ بل وللرحلات نفسها. وهو في الجغرافيا مثل التاريخ يضيف للعلوم الاجتماعية الكثير من الإبداع والفهم الموضوعي. لكنه عندما يتعرض للمناطق المسكونة بالسود لا يستطيع أن يفلت من الصورة العربية الموروثة. ففي فصل في المقدمة عن المعتدل من الأقاليم والمنحرف تقع أقاليم السودان بطبيعة التقسيم في المناطق البعيدة عن الإعتدال الجغرافي وهذا طبيعي، لكن ذلك يرتبط عنده «بأن الدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناس قريبة من أحوال البهائم» - ص١٢٤ -. ورغم شرحه العلمي لعلاقة السواد والبياض بالجو والحرارة وليس النسب.. الخ فإنه يربط أشكالاً من الحضارة بطبيعة هذا الجو، ثم لا يرى من أشكال الحضارة عند السودان

إلا الخفة والطيش وكثرة الطرب والرقص والحمق.. الخ. ولا يستثنى من ذلك إلا من قرب من إقليم الإعتدال والإسلام، ولعل مثل هذه التحليلات الجغرافية هي التي حملها الرحالة العرب في طريقهم إلى بلاد السودان.

٣-٣-٥ الصورة في أدبيات الرحلة العربية: نحن هنا أمام ذلك النوع من الأدب الذي أخرج الكتابة

من عباءة العقيدة والشريعة وعلومها، كما أخرجها من قصور الحكام شعراً ونثراً، وإن انتهت إلى خدمة «الكلية الإمبراطورية» التي أكدتها عدة قرون من «الأمة» المركزية التي توحدت بالهيمنة الأيديولوجية، رغم تفتتها المجتمعي بعد القرن الأول تقريباً. الرحلة هنا خروج بصورة الذات إلى «عالم الآخرين». ويبدو لي أننا سنختلف منذ البداية مع الدكتور حسين فهيم الذي يربطها بفترة الإزدهار والفتوح الإسلامية ليصور تعبيرها عن الغلبة السياسية والحضارية...الخ(٢٧). هذا بينما نفهم من وقائعه كيف كانت الرحلات الغنية، التي تحدث الجميع عنها، بدءاً من القرن العاشر والحادي عشر (ابن حوقل والبكري) إلى الرابع عشر (ابن بطوطة) في فترة لا تحسب للإزدهار بل تمثل بداية الإنكسار العربي. وهي الفترة التي انتهى فيها الفتح إلى التجارة. وكان للإنكسارات أمام الصليبيين والآسيويين تأثيرها بالتأكيد. وهنا تأخذ صورة الآخر دلالاتها من حيث هي رغبة في استمرار صورة الذات في قوتها، رغم اختلاف واقع التفوق أو ظروف المفاضلة «الموضوعية». ولعل هذا ما يبرر انسحاب «الديني» من أدب الرحلة، ليغلب «الأرضي» و «المادي» من خلال عالم الآخر المتنوع المليء بفرص التجارة والثروة (الذهب والعبيد)، وإن بقيت بعض المصداقية للديني في وصف الآخر لتبقى دائماً فرصة التفوق. ولعل المدخل الذي قدم به ابن حوقل لكتابه «المسالك والممالك والمفاوز والمهالك: وصف الأرض»(٢٨) يعبر عن هذه النقلة وطموحاتها الجديدة إذ يقول: «هذا كتاب المسالك... وذكر الأقاليم والبلدان على مر الدهر والأزمان، وطبائع أهلها وخواص البلاد في نفسها وذكر جباياتها وخراجها ومستغلاتها وذكر الأنهار الكبار... وما على سواحل البحار من المدن والأمصار... ومسافة بين البلدان، للسفارة والتجار... مع ما ينضاف إلى ذلك من الحكايات والأخبار.. والنوادر - والآثار» ويضيف: «أنه ذكر ما يحتاج الى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الإقليم من وجوه الأموال والجبايات والأعشار والخراجات والمسافات في الطرقات وما فيه من المجالب والتجارات، إذ ذاك علم يتفرد به الملوك الساسة وأهل المروءات والسادة من جميع الطبقات». ثم يقول « إنه خرج من مدينة السلام (بغداد) يوم خرج محمد الحسن بن عبد الله بن حمدان منهزماً عنها إلى ديار ربيعة من أيدي الأتراك وقد عملوا على القبض عليه... بعد أن استتبت له الأمور... ولقب بناصر الدولة...الخ».

ولعل ذلك أيضاً هو الذي جعل محققاً لتراث الجغرافيين العرب في القرن التاسع عشر مثل «وليام كولي»(٢٩) يجمل صورة الآخر عند العرب بأنهم ملوك يقتتلون، وتجار، ومقتنو ذهب يقومون بالحج لكسب المصداقية. وذلك رغم أن الرحلة لم تستهدف الوصول لأبعد من دار الإسلام.

وما يعنينا هنا أن الرحلة، في هذه الظروف، إنما عبرت كثيراً عن إمكان القبول بالآخر وهي تخرج بالذات إلى هذا الآخر، وهي بالتأكيد أقل عنصرية وعرقية أو تمحوراً حول الذات من الشعر، على النحو الذي سبق عرضه، ومن كثير من فروع النثر الديني والأدبي. وقد دخلت الرحلة في حوار «مع رؤية أخرى» منذ ابن حوقل في محاججته لخريطة بطليموس في معادل جغرافي لجدل الفلاسفة الإسلاميين مع قرنائهم اليونان. أما الرؤية بعين الذات، فلم ينفرد بها العرب تعصباً، وإنما هي كذلك في كل وضع اجتماعي وثقافي مماثل (وصف كولومبوس لرحلته)، مما يعطي للصورة في النهاية تاريخيتها بحيث لا تعطل

اللاتاريخية العربية إمكان الإستمرار في دراستها.

وقد حظيت بلاد السودان بجزء من اهتمامات الرحلة العربية وإن كان لا يصل إلى حجم الإهتمام بآسيا مع استمرار الأسلوب والإيقاع واحداً. (٣٠) وتنطلق كتب الرحلة العربية إلى بلاد السودان من قبل حوالى خمسة عشر رحالة وجغرافياً بالإشارة أساساً إلى دار الإسلام دون غيرها. ويستعمل ابن حوقل الإشارة إلى ممالك جميع أهل الكفر في جنب ما للإسلام من البحر المحيط بالمغرب والمشرق...الخ. أو يشير ابن بطوطة إلى بلاد الكفار التي لم يزرها - مجاورة لمملكة مالي - وبها «جماعة من هؤلاء السودان الذين يأكلون بني آدم...».

لذلك يسارع الرحالة إلى وصف عناية الملك من السودان بأحوال المسلمين البيضان مؤكداً أنه يفرد لهم حياً (ملك مالي عند ابن بطوطة). في حين يسمي المسلمون منطقتهم باسم «المدينة» بينما يسكن الملك وأهله منطقة «الغابة» (البكري)(٣١) (وأعتقد أنها تسمية المسلمين البيضان وليس السودان). أو تشبيه المدينة بمكة إذا حسنت هيئتها مثل تادمكة (البكري). والسوداني الطيب، دائماً، هو الذي حج، كما أن من عيون المدينة الفقيه والقاضي. ومع ذلك فإن البكري وابن بطوطة يشيران إلى مظاهر عدم تلاقح البيضان الموجودين في هذه المناطق مع السودان مثل الهنيهيين. «لأنهم بيض الألوان حسان الوجوه» (البكري). بهذا المدخل «الاسلامي» لصورة مملكة السودان موضع الرحلة يبدأ الرحالة في اعداد صورة المملكة على شاكلة المدينة أو السلطنة التي جاء منها سياسياً واقتصادياً، مضافاً إليها صورته المحمولة عن السود أو الزنج. فالملك محاط بالعبيد (وليس الحرس!) كما يحاط بالزوجات (والجواري) ويحضر مجلسه هيئة من القضاة والفقهاء والشعراء والتجار مضافاً إليهم هنا السحرة الذين يؤدون مع الشعراء أعمالاً مثيرة للتفكه (ابن بطوطة).

ثم ينتقل الرحالة إلى وصف «علاقات الإنتاج» وهي ليست أكثر من علاقات تجارية. إذ لا يرى الرحالة غيرها في الغالب، ولا بد أن تبرز هنا علاقة التعامل بالرقيق (ابن حوقل - ابن بطوطة) أما المسألة الإقتصادية الرئيسية فهي التعرف على «صاحب المعادن» منهم وما إذا كان مسلماً، حيث يلزم لكسبه «حمل الملح وحلي الزجاج» (ابن بطوطة) لأنهم يتسمون «بخفة العقل وتعظيمهم للشيء الحقير» (ابن بطوطة) هذا وإن كان للأحباش عند البكري «حذق ومعرفة يتباينون بها من سائر قبائل السودان وليس فيهم من زفر السودان شيء». إلاّ أنه سرعان ما يذكر أن في أقاصي بلاد الحبشة قوم يمشون على أربع كالدواب (ذكر كولومبوس أنه وجد ناساً ذوي ذيول: تودوروف). ثم تفرد الصفحات الطوال للسودان من أصحاب الذهب والفضة، واستبدال الملح بالذهب من أول سجلماسه وأودغشت على حدود بلاد البربر جنوباً إلى بلاد غانة ومالي. ويصف ابن بطوطة بلداً مثل «مسوفه» بأنها كلها من «العبيد» العاملين في قطع الملح (وليسوا حتى رقيقاً مستغلين في العمل). وغانة عند ابن حوقل هي أيسر من على وجه الأرض بما فيها من الأموال المدخرة من التبر المثار على قديم الأيام. كما يصف البكري أنواع الزمرد الذي يرتحل إلى بلاد الهند والمغرب، ويعرف البلد عند نزوله إليها بما فيها من ذهب أو فضة. ويشترك الجميع في ذكر ما يملكه «السودان» من النحاس والأبنوس والعاج والعقيق في قرى صغيرة لا تقوم الحياة فيها في تقدير مراجعنا الثلاثة الرئيسية إلاّ على العمل أو الاتجار في هذه المعادن. وهذا الافريقي الغني بكل هذه الثروات لا يثير اهتمام الرحالة بوصف حياته الإجتماعية أو نظام مملكته التي يصفها البعض عرضاً بالعدل والأمان والتقوى (ابن بطوطة) والتي تمتد على مسيرة شهرين مثل مملكة مالي التي عاش فيها ابن بطوطة أكثر من أربعة شهور. بل أن ابن بطوطة لا تثيره «تنبكتو» وهي القلعة الثقافية ومركز الفقه

والعلماء في غرب افريقيا في ذلك الحين فلا يشير إلى زيارتها ولا يستغرق الحديث عنها أكثر من سطرين.

أما عندما يجييء الرحالة «للخاص» في شخصية «السودان»، فإنه لا يتذكر إلا إباحيتهم الجنسية وعرض النساء الفاضح، أو إغراقهم في الخرافة التي يغرق معهم في ما يشاء منها كرؤيته للطائر الذي ينادي «قتل الحسين بكربلاء» (ابن حوقل).

ولعل صورة «أصحاب المعادن» من السودان، فضلاً عن تجارتهم اليومية بالعبيد، بينما ثياب أهلها من الحسان المصرية أو المقطع المصري، هي التي أشعلت في ذهن الشارع المصري ما وصفه المؤرخون وعلى رأسهم القلقشندي في القرن الرابع عشر عن الأثر الشعبي واسع النطاق لرحلة «المنسي موسى» - سلطان مالي - إلى القاهرة في طريقه إلى الحج محملاً بالآف الأرطال من الذهب ومعه الآف العبيد (كان يرى في القاهرة ممتطياً ظهر جواد يسبقه خمسمائة من العبيد يحمل كل منهم قضيباً من الذهب -...الخ، حتى ليذكر عبد الرحمن زكي استكمالاً لرواية القلقشندي أن سعر الذهب قد هبط في القاهرة أثناء هذه الزيارة(٣٢). وإن هذا الهرج في القاهرة حول «المنسّى» لا يمكن فهمه إلا في ضوء وجود جماعة السودان الكبيرة بالقاهرة ممن خلفهم الفاطميون الذين استعملوهم أجناداً بعد أن استحضروهم آلافاً من جنوب المملكة في المغرب، واتهموا بعد رحيل الفاطميين بإشاعة التشيع في مصر. وتسيطر رحلة «منسى موسى» على تراث التعريف بملوك السودان وكأنه لم يُعرف غيره بينهم بسبب هذه الرغبة لدى المؤرخ والكاتب العربي في نسج صورة «سودانية» على النمط العربي لا عن الواقع الافريقي نفسه. وقد لاحظت باحثة سنغالية معاصرة كيف أن هذه «الترسانة الأيديولوجية» جعلت الشخصيات الافريقية نفسها لا تجد قيمتها إلا في أصولها العربية أو ممارسة الرئاسة على النمط العربي(٣٣).

وكان يمكن للحضور المكثف للسودان بمصر أن يكون قاعدة لقبول مختلف خاصة وأن شيئاً مماثلاً يذكر عن وجودهم في جيش صلاح الدين، وفي جيوش سلاطين المغرب بالآلاف إلى حد تبادل الفرق؛ منهم مع أمراء الأندلس. لكن يبدو من ذلك أيضاً أن ارتباط «الاسترقاق» بـ «العسكر» - ومآسيهم كبيرة في مجتمعاتنا - وليس بمجرد الحياة الاجتماعية التي تتنوع أنماطها، هو الذي أبقى على الصورة السلبية للسودان في المنطقة العربية في هذه الفترة الامبراطورية بطبعها. ومن هنا لم يؤثر ظهور «المنسى موسى» ومن قبله أكثر من «منسى» ممن زاروا المنطقة بهذه المظاهر أو قريب منها في تغيير الصورة خاصة وأن «مؤرخي الصورة» لم يضعوها للأجيال بشكل مختلف عن صورة السلطان المسلم في هذه العاصمة أو تلك، حيث أتباع السلطان منسى في موكبه (خمسمائة من العبيد) وليسوا مجرد أتباع، ولنتذكر حرس السلطان في بلاده (مالي) الذين وصفهم ابن بطوطة بالعبيد وليس الحرس.

ولقد كان الحكم المملوكي في مصر، في تلك الفترة، يسمح باستمرار هذا النوع من الثقافة واستمرار توارثه القائم على التقاتل واغتصاب السلطة والنهب مسلحاً بالأغراب مماليك وعبيد. وهي نفس فترة رحلات ابن بطوطة في المغرب (القرن الرابع عشر وأوائل الخامس عشر) التي اتسع فيها نفوذهم في أعالي الفرات شرقاً حتى النوبة جنوباً مما جعل سلطان «برنو» يكتب إلى برقوق، السلطان المملوكي في مصر، مناشداً «ملك المصر الجليل، أرض الله المباركة.. أم الدنيا.. من أجل الجائحة التي وجدناها وملوكنا.. فإن الأعراب الذين يسمون جذاماً وغيرهم قد سبوا أحرارنا من النساء والصبيان.. وضعاف الرجال وقرابتنا من المسلمين... ونحن بنو سيف بن ذي يزن والد قبيلتي العربي القرشي.. وهؤلاء الأعراب سبوا أحرارنا وقرابتنا ويبيعونهم لجلاب مصر والشام وغيرهم ويختدمون ببعضهم... فازجروا

الأعراب المفسدين عن دعرهم.. وكلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته.. »(٣٤).

هنا «سلطان برنو» يتوقع مثل «منسى مالي» أن يرفع الاسترقاق أو ترفع درجة العلاقة «الأخوية» بحكام مصر أو «المركز الإسلامي» الذي ينتسبون إليه. ولكن ظروف ونمط النظم القائمة في القرن الخامس عشر - ومثلها مثل نظم المماليك الافريقية لم تتغير عن سابقتها في القرن الثامن ليتغير الموقف.

ولقد ظلت صورة الرقيق في البلدان العربية الإسلامية تتحرك من صورة «الأشياء» إلى صورة أقنان الأرض إلى العسكر وقود الحرب، رغم مشاركة عناصر منهم في ملكية التجارة الواسعة أو في جماعات القصور... إلخ، من كافور حتى أغوات المماليك بعده. لكن الصورة تظل موضع استفادة عنصر أو آخر من عناصر النظم القائمة لتظل قاعدة «السودان» على حالها، خاصة وقد كشفت الصورة في المغرب ما وقع من غزوات المراكشيين خلال قرنين آخرين من الزمان، وما نتج عنها من كتابات أشد وطأة، وتجارة في الرقيق أشد قساوة (القرن ١٦-١٧).

وقبل أن نورد بعضاً من أرقام تجارة الرق أواخر القرن التاسع عشر، إشارة إلى استمرار هذه الأحوال، فإن نظرة إلى جانب من الصورة التي رسمها شخوص الزنج أو السود المثقفون أنفسهم ممن تمثلوا الصورة العربية كفيلة بكشف عمق أثر الإنشاء العربي في تراث إفريقي بالعربية، على نحو ما نجده عند عبد الرحمن السعدي في «تاريخ السودان» (القرن السادس عشر)، وهو مواطن من مملكة السنغاي وابن تنبوكتو. أو ما كتبه ابراهيم التنبكتي، أحد علماء بلاد السودان بعده بفترة (١٨٠٠م). ويقدم عبد الجليل التميمي(٣٥) وثيقة التنبكتي في اطار حديثه عن التداخل بين الأقليات الافريقية والمجتمع التونسي وقربهم من العائلات التجارية... الخ، ولكني أرى فيها غير ذلك. وهي رسالة غاضبة موجهة من التنبكتي إلى الباي حموده باشا ١٨٠٠ بعنوان «هتك الستر عمّا عليه سودان تونس من الكفر»، وذلك أثناء مروره بتونس عائداً من الحج إلى بلاد السودان، يعرب فيها عن غضبه من أهالي السودان بتونس ويشنع بأخلاقهم وسلوكهم وعدم اتباعهم الدين وإخلالهم بالأمن «إذ بوصولي إلى تونس وجدت فيها فتنة لا يجوز لأحد ممن في قلبه رائحة الإيمان أن يسكت عنها»... ذلك لأن «شرك العبيد ثابت بين أهل تونس بالعلم القطعي وبالتواتر المفيد للعلم الضروري»، ثم يتابع بذكر ما وجده من عبادتهم لآلهتهم «تركندو ومطمورة»... الخ ليقول «ومتى وقع الإجتماع بين الجان وبين هؤلاء العبيد... هؤلاء البهائم الذين لا يعرفون فرضاً ولا سنة.. وإن قال لي قائل لأي شيء تسميهم العبيد وهم مُعتَقُون والمُعتق حر قلت له لأنهم رجعوا إلى أصل الرق الذي هو الكفر غفر الله لنا ولكم... وواجب على كل مفتٍ أن يفتي بألا يعتق كل أحد عبداً أو خادماً حيث علم أنه يدخل معهم في هذه الفتنة»..

ما الذي يلفت النظر هنا، والثقافة العربية تواصل رسم صورة الآخر «السوداني» بهذه الطريقة حتى عن طريق السودانيين أنفسهم فتأتي سلبية وقت الإزدهار العربي (نظرية الإمبراطورية الخراجية) كما تظل سلبية وقت الانهيار العربي (نظرية الموازييك الشرقية)؟، وهل لإنتقام العربي من السواد، بكل هذا الإقصاء، فخراً له في النصر وعزاء له في الهزيمة؟ أم ترى أنَّ ثمة ضرورة للخروج من هذه اللاتاريخية العرقية إلى تحليل يرتبط باستمرار النمط الخراجي (الدولة الريعية) التي تعيش على عوائد التجارة البعيدة مع الأطراف حيث تسود تجارة الرقيق داخلياً في افريقيا نفسها، فضلاً عن ثروات الذهب والنحاس والعاج والزمرد التي قرأنا عن وفرتها؟ لا بد أن نلاحظ هنا أن عناصر الإمبراطورية النشطة، وإن تدهورت في الشرق مبكراً فإن المغاربة واصلوها بين القرنين ١٥-١٨، متعاونين من موقع الضعف مع الإسبان المتطلعين لبنية الإمبراطورية الإستعمارية الجديدة. حتى لقد كان قادة حملات المنصور الذهبي

لبلاد السودان (١٥٨٠-١٥٩٠) من الإسبان!(٣٦). فإذا أضفنا هذه الصورة إلى صورة الطبقة الحاكمة نفسها في معظم البلدان العربية لفترات طويلة (مماليك مجلوبون وتجار مغتربون: حالة مصر مثلاً) فإن ذلك سوف يفرض على السوسيولوجيا العربية دراسة تاريخ الهيراركية السياسية والإجتماعية في البلدان العربية بكثير من التأني، التي على قمتها العسكر، وفي قاعدتها ليس الفلاحون البؤساء فقط بل والرقيق السود التعساء.

ولنبق في عالم الكثافة الزنجية وأثر التهميش في رسم صورة «السود العبيد». ففي متابعة لإحصاءات تجارة الرقيق عبر الصحراء يذكر باحث فرنسي مجتهد (٣٧) أن هذه الإحصاءات تشير إلى وجود ٦٥٠,٠٠٠ في الجزائر بين عام ١٧٠٠ - ١٨٨٠م، مقابل ١٠٠,٠٠٠ في تونس و٤٠٠,٠٠٠ في ليبيا و٥١٥,٠٠٠ في المغرب و٨٠٠,٠٠٠ في مصر. نحن إذن أمام مليونين، تقريباً، خلال قرنين في الشمال الافريقي العربي. ويذكرني هذا بمشروع بحثي لمستفرق معروف هو جون هانويك (انجليزي) في الثمانينات تحدث فيه (وليست النصوص تحت يدي الآن) عن عشرة ملايين من السود في البلدان العربية في مطلع القرن العشرين وهي نسبة تصل إلى ١٠٪ من سكان الوطن العربي. ولن يسعدنا بالطبع القول ان صورتهم او الممارسات العنصرية ضدهم من قبل البيض الأمريكان أسوأ بالتأكيد من صورتهم عند العرب. ولن يفيدنا كثيراً الآن، ونحن ننتقل إلى مرحلة محاولة تحرير الصورة في عصر «الدولة الوطنية» أن نشير إلى أثر الثقافة الامبريالية في التفريق بين الشعوب لتفسير بقاء الصور السلبية.

٣-٤-١ ولو وقفنا قليلاً عند ظرف آخر خاص بانتقال الفضاء العربي - والعروبي - إلى بلاط الامبراطورية العثمانية، حيث تبدلت أمور كثيرة، وأصبحت دار الاسلام هي، فقط، ذلك الشتات المكون لامبراطورية الاستبداد العثماني وتنظيماته المركزية واللامركزية، لرأينا انه بسبب ارتباط الفساد العثماني بالتنكر للاسلام الصحيح مصدر الشرعية فقد بدأت حركات «الأخوة» تنتشر في أنحاء الامبراطورية، لا لاستعادة «الذات العربية» - على نمط المقاومة داخل الدولة العباسية، وإنما للرجوع لصحيح الدين وأمميته. وفي ظل شعور شامل بالتدني والدونية في أنحاء الامبراطورية الطورانية العتيدة مع ذكريات الهجمة التترية غير البعيدة؛ تنوعت ردود الفعل الدفاعية ومستوياتها في السلوك والتعبير، خاصة وأن المستبد الجديد لم يكن حامياً لهذا الشتات من التغلغل الأوروبي الزاحف أيضاً مع ذكريات تترية أخرى منذ الحروب الصليبية.

سوف نلاحظ على مستوى السلطة موقفاً «امبراطورياً» مشوهاً في أنحاء الامبراطورية الجديدة، يتصل معه «وضع راهن» موروث من عدة قرون لا يسمح فيه وضع اللغة العربية ولا العقيدة في العصر العثماني بخلق تراث جديد (مماليك مصر ودايات المغرب). وفي هذا الإطار يؤسس السعيديون ثم العلويون إمبراطوريتهم مستقلة عن العثمانيين (الوحدة المغربية) على أساس التوسع في بلاد السودان منذ غزوة منصور الذهبي الفاشلة أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. ويتأسس هذا السلوك الامبراطوري نفسه في مصر منذ أواخر القرن الثامن عشر، متحققاً علي يد محمد علي في القرن التاسع عشر، مرتبطاً بحملات التوسع وجلب الرقيق إلى عاصمة الامبراطورية الجديدة، الأمر الذي جعل أرقامهم تبلغ نسبة عالية بين السكان على نحو ما أشرنا من قبل، خاصة في بلدان الشمال الافريقي العربي.

على المستوى الشعبي، لا تحتل السير والملاحم (عنترة بن شداد وسيف بن ذي يزن مثلاً) في معالجة مشكلة الصورة العربية والآخر الأسود نفس مكانتها في فترة التدهور السابقة (من القرن الرابع عشر...)

بل تحل محلها حركات وأدبيات «الأخوة» لتطهير الذات الإسلامية بعد فساد الحال (القرن ١٨-١٩...)، وتنتشر حركات «الأخوة» «الجهادية» الوهابية والسنوسية والحركات المهدوية والصوفية على ساحة العالم العربي والافريقي، معاً. وتنتشر مؤلفات أفريقية قرينة للعربية عن «إحياء السنة وإخماد البدعة» و«وجوب الهجرة على العباد والجهاد وإقامة الإمامة» لعثمان دان فوديو. كما ينتشر نظام الزوايا والخلوات، هنا وهنالك، وتثبت الصلة بين كل هذه الحركات من أقصى شمال القارة إلى غربيها وشرقيها. (لاحظ هنا أن اتساع مفهوم التكفير في حركات «الأخوة» أخضع الكثيرين للاسترقاق في «مناطق الكفر» بموافقة مهدوية اتساقاً مع استمرار عصر الرق). لقد حظي نظام «الأخوة»: التيجانية والمريدية والنموذج السنوسي، مثلاً، بدراسات واسعة من قبل الانثروبولوجيين الفرنسيين والانجليز. وشاع من خلال أدبياتهم مفهوم «أفرقة» الإسلام (استبعاد مفروض)، بينما لم تعن دراسات عربية بمنتوج «التوافق» الذي يمكن أن يُستنبط بسهولة من حياة هذه الحركات. وسوسيولوجية الطرق الصوفية العربية والافريقية، بعد انتهاء موجة التكفير لديها، يمكن أن تقود لملامح «صورة عربية» أخرى للافريقي في التراث العربي. وقد تلقي ضوءاً «أكثر إيجابية» عما زعمناه في هذه الدراسة من صور الاستبعاد في حدود ما أتيح لنا. ذلك أن ميراث «الدولة» في التاريخ العربي الحديث ومنتوجه الثقافي، مقروناً بالتغريب الصريح لمفهوم التحديث، جاء أقرب إلى منتج «امبراطوري مشوه» من أن يكون قريباً من موروث «الأخوة»، لظروف كثيرة ليس هنا موضع مناقشتها لكن عنوانها: مدى نجاح مفهوم الدولة المدنية في التفاعل داخل مشروع الدولة الحديثة. ويمكننا القول - بكل الحذر الواجب - إنه بضعف تفاعل هذا المفهوم استمرت مفاهيم الاستبعاد الامبراطورية القديمة في صور بعضها قديم تماماً، وكثير منها متحول بنفس المنطق. ويقدم عمر التونسي في «تشحيذ الأذهان» أوائل القرن ١٩ وعمر طوسون في «المديرية الاستوائية» أواخر القرن، ومؤلفات الامبراطورية المصرية في أفريقيا حتى الأربعينات من القرن العشرين، شاهداً على هذا النمط الامبراطوري المشوه واستمرار صورة الافريقي «الرق».

إن كُتّاب «الرحلة إلى الغرب» - مقابل رحلة المستشرقين إلى الشرق، قد حدثونا عن منظور التقبيح والتزيين في حدود «الرغائب» التي يدفع إليها الانبهار برؤية الآخر الغربي، أو حدود المقارنة المدفوعة بالحاجة إلى «مراجعة الذات»... الخ (٣٨). والرحلة إلى الغرب لم تصدر - مثل تلك الافريقية الآسيوية - عن حاجة لتأكيد صورة الذات عن طريق بناء صورة الآخر، لأن الرحالة هنا أمام أمة مركزية جديدة وقوية هم في نمطها راغبون. أما «الآخرون» داخل النسيج نفسه أو حوله في بلدان الجنوب فمجرد «هَمَل» لا اعتبار لهم في حوار «الصور» الجديد من أجل «الترقي» و«التقدم». ولعل كتابات خير الدين باشا التونسي «أقوم المسالك» وأحمد بن أبي الضياف «اتحاف أهل الزمان» تعبر عن هذا التطلع لبناء «صورة ذات» من واقع الغير، وليس العكس. وقد عبر رفاعة رافع الطهطاوي عن هذا الإطار حين عبر في مطلع «تخليص الابريز» (٣٩) عن تصويره لمراتب الأمم فقال «وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب: المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحشين، المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنين، المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر المتطرفين. مثال المرتبة الأولى همل بلاد السودان «الذين هم دائماً كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرأون ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئاً عن الأمور المسهلة للمعاش، ولا للعماد، وإنما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم». ومثال المرتبة الثانية عرب البادية.. «فإن عندهم نوعاً من الاجتماع الانساني... ومعرفة الحلال والحرام والقراءة والكتابة... غير أنهم، أيضاً، لم تكمل عندهم

درجة الترقي في أمور المعاش والعمران»... ومثال المرتبة الثالثة بلاد مصر والشام واليمن والروم والعجم والافرنج والمغرب وسنار وبلاد أمريكة وهم أرباب عمران وسياسات. أما «البلاد الافرنجية فقد بلغت مراتب البراعة في العلوم... والبلاد الإسلامية أهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه». وأعتقد أن هذا النص يغنينا كثيراً عن التعليق حول ميزان القوى لأن تواتر هذه النغمة من أدب «الرحلة إلى الغرب» في كثير من أدبيات «عصر الأنوار» العربي إنما هو استمرار للقطيعة المعرفية التي شهدتها فترة التدهور العثماني مع منتج عصر الامبراطوريات الاسلامية ومعارفها عن الشعوب الأخرى، وحصر المعرفة الجديدة في الوافد من «العالم الجديد» ونظرياته في التطور التي أكدت عدم «تحرير» العلاقة الاستبعادية القادمة من العالم القديم.

مصادر البحث

(١) أنطونيو جرامشي : ترجمة عادل غنيم : دفاتر السجن، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٠٤-١١٤.

(٢) إدوارد سعيد : E. Said, Culture and imperialism

Alfred A. Knopf, NewYork, 1993

أنظر مقدمة الكتاب وعرض الكتاب : حلمي شعراوي : نشرة البحوث العربية، فبراير ١٩٩٤، ص ١٤.

(٣) ألبير ميمي : صورة المستعمر والمستعمَر، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٣-٩٨.

(٤) تزفيتان تودوروف : فتح أمريكا.. مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٠.

(٥) Shahid Irfan, The Hijra To Abyssinia

في : دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الثالث، مطابع جامعة الملك سعود، ١٩٨٩، ص ٣١-٣٣.

(٦) الجاحظ : رسائل الجاحظ، كتاب فخر السودان على البيضان، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص ١٩٣-١٩٤.

(٧) عبد المجيد عابدين، بين الحبشة والعرب، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧، ص٢٦.

(٨) عبده بدوي، السود والحضارة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦، ص٦٨.

(٩) فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩١، ص٥٤.

(١٠) عبده بدوي، المصدر ذاته، ص٧٣.

(١١) الجاحظ : رسائل الجاحظ، مصدر سبق ذكره، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، ص٢١١.

(١٢) عبده بدوي، الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٣.

(١٣) عبده بدوي، المصدر ذاته، ص١٥ . ٢٨٤.

(١٤) فوزي منصور، خروج العرب، مصدر سبق ذكره.

(١٥) Archie Mafeje, The Theory and Ethnograpy of African Social

Formations CODESRIA Dakar 1991 p. 85-106.

(١٦) عبد الله المشد، الرق في نظر الاسلام : في دراسات في الاسلام، عدد ١٦ وزارة الاوقاف، القاهرة، ١٩٦٢، ص٥٣ وما بعدها.

(١٧) ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، باب البيوع وما شاكل البيوع، شركة نشر شمال نيجيريا، ١٩٨٣، ص١٠٢، وما بعدها.

(١٨) عبد الله المشد، الرق في نظر الإسلام، مصدر سبق ذكره.

(١٩) عبد الله الطيب : هجرة الحبشة وما وراءها من نبأ، مصدر سبق ذكره، ص١٠٢.

(٢٠) عبده بدوي: السود والحضارة العربية، مصدر سبق ذكره، ص١٤٩.

(٢١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، بيروت، ص٧٥.

(٢٢) عبده بدوي: الشعراء السود، مصدر سبق ذكره، المقدمة.

(٢٣) فاروق خورشيد، أضواء على السيرة الشعبية، منشورات إقرأ، بيروت، د. ت، ص١١٧-١٢٧.

(٢٤) حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، عدد ١٣٨، الكويت، يونيو ١٩٨٩، ص١٩٥/١٩٦.

(٢٥) الجاحظ : رسائل الجاحظ، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠ - ٢٢٠.

(٢٦) محمد عمارة، ثورة الزنج، دار الوحدة، بيروت، د. ت.

(٢٧) حسين فهيم، مصدر سبق ذكره، ص١٩٢.

(٢٨) ابن حوقل، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩، ص٧.

(٢٩) William Cooley: The Negro Land of the Arabs, Frank Cass. London 1966 (First edition 1841) p. 61-68.

(٣٠) T. Lewicki, Arabic External Sources For The History of Africa to the South of Sahara, Curson Press-London 1974.

(٣١) أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، الدار العربية للكتاب، بيروت ١٩٩٢، ص٨٧٢.

(٣٢) عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا، مطبعة يوسف، القاهرة، د. ت، ص٣٦.

(٣٣) بندا ميو، في العلاقات العربية الافريقية، تحرير إجلال رأفت، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤.

(٣٤) ابراهيم طرخان، امبراطورية البرنو الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، القاهرة، ص١٨٩.

(٣٥) عبد الجليل التميمي، الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث، المجلة التاريخية المغربية، عدد ٢١-٢٢، نيسان - ابريل ١٩٨١، تونس، ص ١٣-٣٩.

(٣٦) محمد الغربي، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي، وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٢، ص ٢٠٤.

(٣٧) Lois Blin, Les Noirs dans L'Algerie Contemporaine, Politique Africaine, KARThala-Paris, Juin-1988 P. 24-25.

(٣٨) ناجي نجيب، الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق، دار الكلمة، بيروت، ١٩٨٣.

(٣٩) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص١٦-١٧.

موسيقى الكنيسة الشرقية وأثرها على موسيقى الكنيسة الغربية

علي الشوك

الموسيقى الدينية في وادي الرافدين

كانت للموسيقى قدسيتها في وادي الرافدين. واعتبر تأليفها واجباً دينياً، لأنها كانت عنصراً أساسياً في العبادة. وكانت الآلات الموسيقية مقدسة، وموضع عناية وتبجيل، ربما لأنها كانت (جلد الطبل، أوتار القيثار) تقترن بالثور (المقدس) وبالقمر. وكانت الموسيقى ترافق الإنسان في سومر من المهد إلى اللحد، وحتى بعد ذلك، كما أسفرت عنه حفريات أور على يد السير ليونارد وُولي في العشرينات، حيث اكتُشفَ عدد من الهياكل العظمية لعازفات كنّ يعزفن على القيثار، وربما يغنّين أيضاً داخل المقبرة، للملَك المتوفى وحاشيته، إلى أن أدركتهن الوفاة.

وفي معابد سومر كانت الموسيقى تؤدّى في الليتورجيات (طقوس الغناء في المعابد) اليومية، وفي الاحتفالات السنوية، والمناسبات الخاصة، كبناء المعابد، وفي الجنائز، وعند تلاوة وتمثيل ملحمة الخليقة في اليوم الرابع من الاحتفال.

وعُرف الغناء المنفرد والجمعي في سومر؛ والأخير كان يؤدّى بصيغتيه التجاوبية (بين مغنٍّ ومجموعة) والتناوبية (بين جوقة وأخرى). وكانت النصوص الدينية تشتمل بالكامل، أو بصورة جزئية، على أغانٍ، وتراتيل، ومناحات، وصلوات؛ وأساطير، وملاحم، كانت تتلى مع الموسيقى. ومنذ أقدم المراحل، كان الغناء والرقص يرافقه تصفيق باليدين. وعُرفت الفرقة الموسيقية والفرقة الغنائية منذ مرحلة أور الأولى. (أنظر: ڤلهلم شتاودر في معجم Grove الموسيقي).

ومع أننا لا نملك نصوصاً من الطقوس الدينية السومرية السابقة للعصر السرغوني الأكدي (٢٣٣٤ - ٢١٩٣ ق.م.) إلاّ اننا نستطيع القول، بلا تردّد، أن الطقوس الدينية بدأت في سومر، لأن المصطلحات الفنية الموسيقية السومرية كانت تستعمل في الطقوس الأكدية إلى جانب اللغة الأكدية. فكلمة gala السومرية تعني «مرتّل المزامير»، وأصبحت بالأكدية «قالو» وتذكرنا بكلمة «قال»،

العربية. وتقال كلمة gala السومرية هذه لمرتّل المزامير الحزينة (في الجنائز وسواها). وكلمة nar أصبحت بالأكدية «نارو»، وتقال للكاهن الموسيقي الذي ينشد ويعزف الألحان السارّة... إلخ.

والظاهر أن الموسيقى الدينية وجدت لأجل استرضاء الآلهة وتهدئة غضبها. وهذا يتّضح من تكرار بعض اللازمات الحزينة التي تفيد معنى كهذا، على نحو ما جاء في الكلمات الآتية التي تخاطب الإله: «متى يستريح فؤادك؟» وهناك ابتهال للإله إنليل يتكرّر بالصورة التالية: «المرتّل يكفّ عن القول حتى متى قلبك؟» أو «المرتّل يغادر بالحسرات»... إلخ.

يستفاد من هذا أن الموسيقى (الدينية) نشأت عن عامل الخوف، الخوف من الآلهة لئلاّ تصبّ غضبها على الفانين. لهذا كانت مهمة الكهنة – المرتلين – الغناء للآلهة لاسترضائها وإطرابها. وكان لهؤلاء الكهنة نفوذ قوي في الشعائر الدينية، وأصبحت لمهنتهم أهمية بصفتهم حفظة الأدب الإنشادي الديني. يقول كاتب (ناسخ) آشوري استنسخ أشعاراً دينية سومرية – بابلية قديمة لمكتبة نينوى إن هذه التراتيل «هي حكمة [الإله] إيا Ea، وهي فن مرتّل المزامير، وكنوز الحكمة، التي وُضعت لاسترضاء قلوب الآلهة الكبار».

ويبدو ان الطقوس الدينية كانت تؤدّى غناءً أول الأمر، ثم رافق الغناءَ عزف على آلة واحدة أول الأمر، كالقيثارة[1].

ثم أُضيفت آلة أخرى، كالناي. لكن العازفين لم يكونوا يعرفون في بادىء الأمر كيف يعزفون على آلة هوائية بمصاحبة آلة وترية، كالقيثارة. كانوا يعزفون عليها بعد الفراغ من الآلة الأولى (الوترية). ثم توصّلوا إلى إمكانية العزف على الآلتين سوية دون أن يكون هناك تنافر صوتي.

ومنذ القرن الحادي والعشرين ق. م.، وربما قبل ذلك التأريخ أصبح أداء التراتيل يشتمل على المجاوبة (غناء يؤدّى بالتناوب بين الكاهن والجوقة)، والمناوبة (غناء يؤدّى بين جوقة وجوقة بالتناوب). ومنذ العهد البابلي القديم (١٨٣٠ – ١٢٧٠ ق. م.) أصبحت الليتورجيات تشتمل على أكثر من ترتيلة أو مزمور، تتخلّلها ألحان إضافية تؤدّى على آلات موسيقية، ولكل أغنية لحنها الخاص.

وتذكر النصوص السومرية مرتّلات إناثاً أيضاً، مما يدعونا للاعتقاد بأن الطقوس الدينية التي تؤدّيها الجوقة كانت معدّة لأصوات رجّالية ونسائية، أي على مدى الباص، والتينور، والآلتو، والسوپرانو. لكننا لا نعرف سوى القليل عن الموسيقى البابلية، الأمر الذي يجعلنا نتردد في الكلام بثقة عن هذه النقطة، كما يقول ستيفن لانغدون. وعلى أية حال كان ترتيل المزامير يقترن بالإلهة إنّيني أو إنانّا التي كان السومريون يعتبرونها الأم التي تنوح من أجل أحزان البشرية جمعاء؛ وهي ذاتها تدعى مرتّلة مزامير في المعبد.

وهناك مناحة تجاوبية باللغة الأكدية (البابلية) من مرحلة متأخرة، وهي نسخة عن أصل سومري من أيام الملك نرام – سن (في حدود ٢٢٨٠ ق.م.) في هذه المناحة ساهمت نساء من عدة مدن. ويعتقد سدني سميث أنهن كنّ منقسمات إلى مجموعتين وان «كل نصف جوقة كانت تغني بصورة متناوبة». وهناك مثال على الغناء التجاوبي أكثر إثارة، هو طقس وصلاة لإله القمر، ويرقى تأريخه إلى أيام Dungi (القرن ٢١ ق.م.).

وكان المغنّون، ذكوراً وإناثاً، يغنّون مناحات على تموز. وكان يطلق على المغنية النائحة بالسومرية nu - nunuz - pa ، وتقابلها باللغة السامية (الاكدية) قاليتو، مؤنث قالو. أما «سيدة العويل» أو سيدة المعولات فيقال لها بالسومرية mu - lu er - ra - ge ، وتقابلها بالاكدية bel bikiti (سيدة الباكيات). ورئيسة النواح بالسومرية mulu addugu ، وبالاكدية bel bikitu ، أيضاً. ونحن نعتقد أن لفظة mulu السومرية، هذه، هي أصل كلمة «مُلاّ» الإيرانية الحالية. والمعنى الأصلي لكلمة mu - lu السومرية هو «سيد» ، «رجل حرّ»، لكنها استعملت - في السومرية - لتفيد معنى «مرتّل المزامير»، وهي المقابل لكلمة «قالو» الاكدية.

أما كلمة sir السومرية، وبالاكدية «صرخو»، التي تعني «يصرخ عالياً بحزن»، فلها معنى فني أيضاً : «يغني بمصاحبة القيثارة». ويستعمل الفعل الاكدي «زمرو» للدلالة على الغناء بمصاحبة الآلات.

وكانت أغاني الناي في المرحلة المبكرة ترافقها حركات موكبية من لدن المغنين وعازفي الناي؛ ومن جهة أخرى كانت الأغاني على القيثارة ترافقها انحناءات، وتضرّعات، وتمايلات. تلك الحركات كانت تمارس في الشعائر الدينية السومرية على ما يبدو، ذلك أن ترانيم الناي كانت تدعى كدُودو Kidudu، أي «مسيرة، أو موكب»؛ والترانيم على القيثارة كانت تُدعى كيشُوب، أي «انحناء، سقوط». وهذا يأتي دليلاً على أن الجوقات السومرية كانت تسير في مواكب عندما كانت تؤدي شعائر الناي. وهذا يذكرنا بالزيّاح في الطقوس المسيحية، التي لا بد انها تحمل بصمات بابلية. في الزيّاح تُحمل الأشياء المقدسة وتُعرض على الجمهور، أو يُطاف بها بينهم، ويسير القسس والشمامسة في موكب غنائي من المذبح إلى موضع الجوقة، ثم يعودون بعد ذلك إلى المذبح.

ويؤكد ستيفن لانغدون أن القليل في ما يتعلق بتطوّر الطقوس أضيف منذ مرحلة آيسن (في وادي الرافدين، في القرن العشرين ق. م.) حتى القرن الأخير قبل المسيح. وأكد، أيضاً، بصدد النصوص ومحتواها في طقوس وادي الرافدين: «أنها أعظم نظام لموسيقى طقوسية في الأديان القديمة جميعها».

الموسيقى الدينية في مصر القديمة

عُرف المصريون بمهارتهم العالية في بناء المعابد، وكانوا يعتبرون الصوت البشري أقوى آلة أو وسيلة للتقرّب إلى العالم غير المنظور. وكانوا يتقرّبون إلى آلهتهم بواسطة الغناء والتراتيل. بعض تراتيلهم كان يستغرق خمسة أيام متواصلة. ومع أننا لا نملك نصوصاً موسيقية مدوّنة، إلاّ أننا نستطيع الإستنتاج من أشعار الطقوس الدينية أن الموسيقى كانت تؤدّى بصورة متناوبة بين كاهنتين، وكذلك بين كاهنة تمثل الإلهة إيزيس ومغن يرتّل ترتيلة للإله أوزيريس في منتصف الطقس الديني.

وكانت آلات القيثار (harp)، والقيثارة (lyre)، والدف تستعمل في موسيقى المعابد. هناك إلهتان صُوِّرتا في إفريز في ديندرا تعزفان على القيثار والدف في طقس ديني. ويحمل الكهنة أشياء مقدسة، وغالباً ما يسيرون في مواكب على صوت الناي، كما هو الحال في وادي الرافدين. وكان القيثار يُعتبر الآلة التي تصلح للأغراض الدينية : كان لقب «مغني آمون» يُطلق على بعض عازفي

القيثار. وفي غالب الأحيان يرتّل المغني ويعزف على الأوتار في الوقت نفسه. وعلى أصوات القيثار، والعود، والناي، يقدم الكاهن البخور للآلهة. ويشارك المصفقون أيضاً مع الناي في المناسبات الدينية ومسيرة المواكب إلى معبد الإله، بمصاحبة مرتّلي الجوقة الذين يرتّلون التراتيل الدينية.

الموسيقى الدينية اليهودية

لا تتحدث المصادر اليهودية - إلاّ في حدود ضيّقة - عن تأثّر طقوسهم الدينية بالطقوس البابلية وسواها (بالنسبة لبابل، نعني المرحلة التالية للسبي البابلي). لكن هذا التأثر كان واضحاً في طريقة أداء هذه الطقوس في المعابد اليهودية، ثم في الكنيسة المسيحية، ونعني بها استعمال المجاوبة الصوتية antiphonal، حيث يغني الكاهن اللاّوي أو قائد الجوقة الشطر الأول من البيت الشعري، ثم يجاوبه المرتّلون بالشطر الثاني، مما يذكّر بطريقة الغناء التجاوبي البابلي (بين الكاهن والجوقة). وتأثّر اليهود بالممارسات البابلية، بما في ذلك النواح السنوي على تموز. جاء في سفر حزقيال: «ثم أتى بي إلى مدخل باب بيت الرب الذي هو جهة الشمال، فإذا هناك بنساء جالسات يبكين على تموز»(٨:١٤).

وتأثّر الشعر العبري بأدب وادي الرافدين. ففي الليتورجيات السومرية نقرأ مقاطع تتحدث عن خراب الأعمدة والنقوش التي تزيّن المعابد، وعن اقتحام العدو سياج شجر الأرز المقدّس. وفي المزمور الرابع والسبعين (في التوراة)، الإصحاحات (٣-٩) نجد وصفاً حيّاً لخراب المعبد جاء فيها أيضاً وصف للعدو الذي يقتحم سياج الأرز المقدّس. وفي سفر إرميا نجد وصفاً لغزو الاسكيثيين يشبه إلى حدٍّ كبير وصف الخراب الذي حلّ بالمدينة السومرية. ثم إنّ «كلمة» يهوه في التوراة عندما يغضب، تذكرنا بكلمة «تموز» التي يطلقها منذراً مدينته وبلاده بالويل والثبور (أنظر: كتاب «ديانة بابل وآشور»، تأليف س. هـ. كوك، ترجمة نهاد خياطة، ص ٥٩-٦٣، دمشق، سنة ١٩٨٧).

وأشار هنري جورج فارمر إلى البصمات البابلية في طقوس العبادة عند اليهود والمسيحيين، وما يرافقها من موسيقى، مثل مزامير التوبة، والمجاوبة الصوتية، وقائد جوقة المرتّلين (المقابل للقالو بالاكدية)، واستعمال البخور في أماكن العبادة، وفكرة الأم الحزينة Mater Dolorosa التي تذكّرنا بأنانا وحزنها على تموز. وقبل ذلك قال ستيفن لانغدون: «لا يسع المرء أن يشك في تأثير معابد وادي الرافدين على المعابد اليهودية المتأخّرة وعلى المسيحية». ويشار على نحو خاص إلى قائد جوقة المرتّلين في المعبد (البابلي)، الذي يتعيّن عليه أن يُتقن دوره في طقس يستغرق ثمانية أيام، على أن يتميّز كل يوم بلحنه الخاص. وجاء في كتاب أوكسفورد عن تأريخ الموسيقى (في الفصل المكرّس لمقامات الموسيقى في الكنيس اليهودي): «ان أقدم المصادر التي تتحدث عن فكرة الألحان الثمانية تربطها بالروزنامة. فالنصوص الحثّية والبابلية تشير إلى ذلك. لكن الصلة تصبح واضحة إذا أخذنا بعين الاعتبار ان الاوكتو ايخوس [الأصوات الثمانية] البيزنطية - السورية كانت في الأصل مجموعة تراتيل تنشد في أيام الآحاد الثمانية التالية لعيد الحصاد (عند اليهود). وهذه تذكّر المرء بقوّة بالتقويم القديم في الشرق الأدنى، حيث أدخلت فيه ثمانية أيام عُطل في فترة خمسين يوماً

(سبعة أسابيع زائدةً يوماً آخر). إن هذا النظام التقويمي لا يزال، إلى حد ما، يُربط بالاوكتو ايخوس (الأصوات الثمانية) في الكنائس النسطورية والأرمنية».

وتُشاهد على المزمور الخامس (في التوراة) الكتابة التالية: «عل ها - شمينث». والمعروف ان «شمينث» تعني «الثامن». وقد فسّر البعض هذا على أساس «أنغام في الاوكتاف» أو «على آلة ذات ثمانية أوتار»، وهما تفسيران غير صحيحين، عند المقارنة بتفسير حاخامي قديم اقتبسه سعديا غاون، الفيلسوف اليهودي الشهير، في القرنين الثامن والتاسع. قال:

«هذا ترتيل... يُطلب فيه من مغني المعبد التقليديين أن يسبّحوا بحمد الرب في اللحن [بالعربية] الثامن. إن التعبير «عل ها - شمينث» يعني أن اللاّويين استعملوا ثمانية مقامات «لكي يؤدي أحد أفراد المجموعة كل مرّة مقاماً.»[٢]

وأشار إلى ذلك، أيضاً - أي التأثّر بالألحان أو المقامات الثمانية البابلية في الإطار التقويمي لممارسة الطقوس الدينية - ابراهام بن لطيف (في القرن الثالث عشر الميلادي) حيث يتساءل فارمر: ألا يمكن القول أن هذه الطريقة تقف وراء الايخاديلس السريانية في كنيسة اليعاقبة، والأصوات الثمانية Octoechos في الكنيسة البيزنطية، والأنغام الثمانية في الموسيقى الغريغوريانية؟

الموسيقى الكنسية السورية

كانت أنطاكيا أقدم مدينة مسيحية؛ فقد سُمّي الحواريون فيها مسيحيين لأول مرّة (أنظر: أعمال الرسل في الإنجيل ١١:٢٦). وتفتخر كنائس أنطاكيا في كونها تحمل أقدم تقاليد المسيحية. واستناداً إلى يوزيبيوس فإنّ أبرشيتها أنشئت على يد القديس بطرس. ولا يهمّنا هنا تأريخ انشقاق الكنائس الشرقية عن الإغريقية والرومانية، بقدر ما نود أن نلقي ضوءاً على الطقوس الموسيقية التي كانت ترافق العبادة في الكنيسة المسيحية بعامة، وجذورها الشرقية على وجه الخصوص.

قال Egon Wellesz في كتابه Bezantine Music الصادر في عام ١٩٣٢:

«لقد نشأت المسيحية في إحدى المقاطعات الحدودية للإمبراطورية الرومانية، ويتألف سكانها من أمشاج من الآراميين، والكبادوكيين، والأرمن، واليهود. ولما كانت المسيحية في بادىء الأمر ديناً شعبياً يتعارض مباشرة مع السلطات، كان من الطبيعي أن يكون الفن الذي نشأ مع الطقوس الجديدة، إلى حدٍّ كبير، نتاج فنانين محليين. وينبغي للأبحاث الموسيقية المستقبلية أن تأخذ هذه الحقيقة في الاعتبار».

وهذا يعني أن موسيقى الكنيسة المسيحية ترجع إلى أصول سورية، أي أن العديد من الأغاني الجديدة (أي المسيحية) كان يُغنى أو يرتّل على ألحان محلية (قديمة).

ومن بين مختلف الإضافات التي أُدخلت على الطقوس الدينية المسيحية، كانت الترتيلة أقدمها، لأنها كانت جزءاً من القربان المقدّس، السابق للديانتين المسيحية واليهودية، وهي نفسها لعبت دوراً في اجتراح الهللويا التي تعتبر ذروة عاطفية حسّية في التعبير الموسيقي. وبسبب من طابعها الذاتي والفردي، كان من السهل أن تقود إلى الهرطقة، وتشجع الإنقسام والتمرّد، على نحو ما يشاهد في

تراتيل الغنوصيين الشرقيين، بزعامة بار ديصان (في القرن الثاني). كانت هذه التراتيل، التي تستعمل ألحاناً شعبية وفولكلورية، مصممة للتبشير بمبادىء دينية سجالية في محتواها. وكسلاح ضد العقيدة الرسمية، كان تأثيرها كبيراً، في دعوتها لاتخاذ رد فعل مباشر.

وكان القديس أفرام [٣] (ت – ٣٧٩) أول كاتب (مؤلف) تراتيل كنسية مهماً. وعلى غرار بار ديصان، كتب القديس أفرام النصوص باللغة السريانية، ومثله أيضاً، استعمل التراتيل وسيلة لطرح وجهات نظر معيّنة، لكن في خدمة الكنيسة وليس كمعارض. وأبرز مؤلفات أفرام تُدعى «المدرسة» أو «المدراشا». وهي مجموعة قصائد ضد الهراطقة، بار ديصان والآريين؛ وأغانٍ من طبيعة غير سجالية حول تعاليم المسيحية؛ وتراتيل ذات طابع شعائري. والعديد من هذه أُدخل في طقوس الأديرة التي تطوّرت فيما بعد إلى طقوس «الساعات».

وجاء أقدم ذكر للأصوات الثمانية (في ما له صلة بالطقوس الكنسية) في مصدر لمجموعة من الأغاني، في الـ plerophoriai ، وهو مصدر مهم عن تأريخ الكنيسة، كتب في حدود ٥١٥م بقلم يوحنا أسقف Maiuma (الآن المينا)، ميناء غزة. والمجموعة البيزنطية المماثلة لها، مع أنها أحدث عمراً من السورية، لا تخلو من أهمية تأريخية أيضاً، لأنها تلقي مزيداً من الضوء على سابقتها (أي السورية).

وتعزو رسالة بيزنطية عن الموسيقى، بعنوان Hagiopolites («من المدينة المقدّسة») ابتكار الأصوات الثمانية التي تشكّل أساس التراتيل البيزنطية – أربعة موثوق بها (kyrioi ملكية) وأربعة متصورة (أي إضافية) – إلى يوحنا الدمشقي (ت – ٧٥٤م). لكن غوستاف ربس يقول: «ان تلك الأصوات، سواء كانت مشابهة أو غير مشابهة لتلك البيزنطية، وجدت قبله». ويعتقد أن دوره كمبتكر هو من باب الحكايات الأسطورية؛ لكنه لما كان منظماً فعّالاً، فلعله كان مسؤولاً عن تقسيم الأصوات (echoi) إلى طبقتين. ويحاول غوستاف ربس أن يقلّل من أهميته، ربما لأنه دمشقي، فيقول ان هذا لن يعني بالضرورة انه قسمها لدوافع موسيقية، كما فعل النظريون في الغرب... لعلّ التقسيم كان لدوافع رمزية. ثم يعترف بأن القديس يوحنا الدمشقي هو الذي ألف كتاباً يدعى "Oktoechos" بالتطابق مع الأصوات الثمانية، وهي تراتيل لسلسلة من ثمانية آحادٍ (جمع يوم الأحد). ويعترف، أيضاً، بأن هذا الخبر له أهمية ما دام يشير إلى أن وضع سلسلة طقوسيّة على مدى ثمانية أسابيع أسهم في إضفاء طابع خاص على المجموعة البيزنطية.

ويتركّز القداس الديني في الكنيسة السورية، كما هو الحال في الكنيسة اللاتينية، على تلاوة المزامير، حيث يُقرأ سفر المزامير بكامله في فترة تتراوح بين يوم (في الأديرة المارونية والسورية والأرثوذكسية) وأسبوعين. وإلى جانب المزامير تشغل «القالة» (ألحان، ومفردها «قالا» بالسريانية) معظم القداس الأرثوذكسي السوري، كما تشغل مركزاً مهماً أيضاً في القداس الآثوري. وتغنّى مقاطع «القالا» في معظم الغناء الكنسي السوري المعاصر، بين أشعار المزمور على اختلاف أصولها؛ إلاّ أن النموذج الأصلي لا يزال يستعمل في التراتيل المارونية. وتوجد «القالا» في مخطوطات ترقى إلى القرن التاسع؛ ولعلّ أبسط «قالا» آثوري يرجع تأريخه إلى القرن الرابع. ومعظم هذه الأنماط

الإنشادية في طقوس الكنيسة الأرثوذكسية السورية يُنسب إلى سمعان قوقايا (الفخّار) (في حدود ٥٠٠م) وصيغ على النحو الآتي : أ أ ب ب ج ج ... وهي صيغة تشتمل على تهليلة الهللويا، وتشبه نمط الترنيمة الغربية المتأخرة.

وفي قداسات الكنيسة السورية تأتي «الباعوثة» (تضرُّع، وتدعى أيضاً «تبارتا») بعد «القالا». وبعض القداسات يشتمل أيضاً على «المدراشا» أو المدرسة، التي تلعب دوراً في القداس الليلي، ويجاب عليها «بالعونيثا»، أو لازمة الجوقة. وفي القداس الماروني تؤدّى السوغيثا في مقابل المدراشا. والمدراشا عبارة عن ترتيلة مستقلة ينسب ابتكارها إلى القديس أفرام، كما مرّ بنا. وكل مقطع فيها تليه لازمة قصيرة، تستمد لحنها عموماً من النصف الأول من المقطع. ويُغنّى عدد من المدراشات في الكنيسة الأرثوذكسية السورية والكنيسة الآثورية. وتحدث تنويعات في الزخرفة (حسب الرغبة)، وفي دوزنة السلّم الموسيقي؛ ويحصل ذلك أيضاً في بدايات الألحان (كما هو الحال في الغناء الفولكلوري) عندما يختار المغني لحناً معيناً. لكن هذه التنويعات ليست أساسية. وهذا يعني أن المدراشا هي في واقع الحال بمثابة الكونترا فاكتا[٤] contrafacta.

أما السوغيثا فهي على غرار المدراشا في الشكل، لكنها تشتمل على ترتيبات أبجدية معينة، والنص فيها يتكوّن من حوار بكلام اعتيادي، ولهذا يمكن اعتبارها نموذجاً بدائياً للدراما الطقوسية.

النظام المقامي

من بين الكنائس المشار إليها تنفرد الكنيسة الأرثوذكسية السورية، والموازية لها الكنيسة الأنطاكية - السورية باتباع نظام المقامات الكنسي الثمانية المشابه لنظام الاوكتو ايخوس في الكنيسة البيزنطية ونظام المقامات الثمانية الغريغورياني. أما الكنيسة الآثورية فلا بد انها تبنّت سلفاً نظاماً مقامياً، كما هو الحال في الموسيقى الشرقية برمّتها. ويسمّي الموسيقيون الآثوريون المعاصرون، والكلدان، والمارونيون، سلالمهم بأسماء المقامات العربية.

ولا شك أن النظام الموسيقي الغريغورياني يمتّ بصلة مباشرة إلى النظام السوري الارثوذوكسي، حتى بعد أن استعمل الأخير المصطلحات اليونانية.

وفي الطقوس الحالية يعكس هذا النظام تأثيراً عربياً وتركياً. ويعترف موسيقيو الكنيسة السورية بهذا جهاراً، بصفتهم مسيحيين عرباً، كما جاء في معجم غروف الموسيقي.

وفي الطقوس السورية، كما هو الحال في اليونانية، تؤدّى التراتيل في دورة من ثمانية أسابيع: وتراتيل الأسبوع كلها تؤدّى على مقام واحد، وتؤخذ المقامات حسب الترتيب. وفي الطقوس اليونانية تتغيّر النصوص أيضاً، وهكذا فإنّ كل نصٍّ يُغنّى على مقامٍ واحد، مرّة كل ثمانية أسابيع. أما في الطقوس السورية فإنّ النصوص تبقى نفسها من أسبوع إلى أسبوع، لكنها تغنّى على مقامات مختلفة وفق مقام الأسبوع.

التراتيل الآثورية

تحمل المقامات الآثورية والكلدانية أسماء عربية. وهذا يعني أن مغني الكنيسة على علم تام بالنظام الموسيقي العربي. وقد صرّح المغني الكلداني الشهير بيْدَهْ بأن التراتيل الكلدانية تستعمل مقامات الرست، والنهاوند، والاورفلي أو الديواني، والسيكاه، والحجاز (حجاز كار)، والصبا، والطوْراني، والعريبوني، والبيات. ومن بين هذه المقامات تعتبر المقامات الآتية : الاورفلي، والطوراني (أي «المقام الجبلي») والعريبوني، خاصة بشمال العراق، والبقية معروفة جيداً في العالم العربي. وتجدر الإشارة إلى أن الموسيقى الكنسية الآثورية تستعمل نظامي السلّم الكبير والصغير (كما هو الحال في الموسيقى الغربية) إلى جانب النظام المقامي العربي. وهذان السلّمان (الكبير والصغير)، كما هو الحال في النظام المقامي الارثوذوكسي، ربما كانا امتداداً للنظام المقامي السوري القديم.

التراتيل المارونية

استناداً إلى المغني الماروني الشهير م. مراد، إن أكثر المقامات استعمالاً في التراتيل المارونية هي : العجم، والنوى، والنهاوند، والرست، والجهاركا (وهو المقابل للسلّم الفيثاغوري الكبير على نغم فا)، والصبا، والسيكاه.

الأشكال والأساليب الموسيقية

إنّ جزءاً كبيراً من القدّاس السوري يؤدّى بطريقة الإلقاء الملحون، كما هو الحال في القربان المقدس كلّه تقريباً. ويؤدى الإلقاء الملحون بصورة مرتجلة، سواء استعمل المغني كلاماً اعتيادياً، أو كلاماً عالي النبرة، أو نغمة إلقائية ثابتة مع نظام إيقاع بسيط. لكن هذا كلّه لا يخرج عن إطار التقليد العام.

المزامير التجاوبية

المزامير، في القدّاس الكنسي السوري، تُلقى إلقاءً، بدلاً من أن تُغنّى، على لسان نصفي جوقة بصورة متناوبة (على نحو ما هو معروف في الغرب بالطريقة التجاوبية (antiphonal). وتُدسّ أو تضاف التراتيل بين مقاطع المزامير الشعرية، ويتم أداء هذه أيضاً بصورة تجاوبية. وهي على غرار الستيخيرا stichera أو التروپاريا troparia البيزنطية. وتدعى هذه الإدخالات «عينياثا» بالسريانية، وهي مشتقة من الجذر «عنى» بمعنى «أجاب» الذي يقابله في اللاتينية responsorium «يجاوب»، وباليونانية antiphona «يجاوب». ومن المعلوم، حتى في الغرب منذ القرون الوسطى، ان تراتيل المزامير التجاوبي يرقى إلى جذور شرقية، وانه أدخل، إلى الغرب من مدينة ميلان الإيطالية أول الأمر على يد القدّيس امبروز Ambrose. وكدليل على ذلك أيضاً ان الكنيسة السورية المعاصرة لا تزال تستعمل هذه الطريقة.

اليوليفونية

في كلا المزامير التجاوبية والتراتيل التجاوبية المغنّاة، في الكنائس السورية، يُلمس ضرب من اليوليفونية [٥] المرتجلة البسيطة : حيث يتم تقوية الترتيلة بوسائل مختلفة بمسافات متوازية. وأبسط نماذج هذه اليوليفونية هي التي تستعمل المسافات المتوازية الثانية، والثالثة، والرابعة في آن واحد؛ وأكثرها تطوّراً هي تلك التي تستعمل الرابعات فقط (أو في أحيان نادرة الخامسات) ولا بد إذن أن تكون اليوليفونية الغربية، شأن التراتيل المزمورية التجاوبية الغربية، متحدّرة بصورة جوهرية من التقليد الشرقي، كما جاء في معجم غروف الموسيقي.

التراتيل البيزنطية

في ٣٢٨م أوجد قسطنطين الكبير روما الجديدة، القسطنطينية. وهنا امتزجت الحضارة الهلينية والشرقية، مع أن تأثير روما القديمة لم يذهب سُدى. وتجدر الإشارة إلى أن الحضارة البيزنطية في القرون الوسطى لم تكن امتداداً للحضارة اليونانية القديمة. لقد كان ثمة اهتمام بالقديم (يُقصد بذلك اليونان القديمة)، بيد ان واقع الحال هو كما جاء على لسان مؤرّخ معاصر : «ان الحضارة الكلاسيكية... في القسطنطينية... كانت محفوظة في مخزن بارد». ومن ثم ينبغي لنا أن نحترز من الزعم بوجود رابطة قوية بين الموسيقى البيزنطية وموسيقى اليونان القديمة، وبدلاً من ذلك ينبغي لنا أن نعترف باحتمال وجود رابطة بينها وموسيقى الشرق الأدنى. فلئن كانت سوريا تعرضت لمؤثّرات هلينية، فهي بدورها أثرت في مصدرها.

إن التراتيل البيزنطية هي أهم إسهامة من لدن الكنيسة الشرقية المسيحية في الموسيقى والشعر. وقد اتضح أن بعضها كان ترجمة لتراتيل سريانية. وكما في سوريا، وُضعت إدخالات بين أشعار المزامير، واشتهرت لهذا السبب.

التراتيل الأرمنية

كانت أرمينيا في ٣٠٣م أول دولة تبنّت المسيحية ديناً للدولة. كان غريغوري المنوِّر (حوالي ٢٥٧-٣٣٧) هو الذي هلّينَ أو كثلك المسيحية في أرمينيا، التي كانت قبل ذلك تحوّلت على يد المبشرين السوريين إلى المذهب الذي عرف فيما بعد بالنسطورية. ولم يتم تنصير أرمينيا من دون تضحيات في ميدان الموسيقى السابقة للمسيحية، التي تعرضت لضربة جدّية. والتقت المؤثّرات البيزنطية والسورية واختلطت حتى تأريخ انفصال الكنيسة الأرمنية عن اليونانية في ٥٣٦م، وهو إجراء متأخر بعد إدانة المذهب القائل بالطبيعة الأحادية Monophysite للمسيح الذي اعتبره مجلس الخالكيدون في ٤٥١م هرطقة.

ويتّضح من ترتيب نصوص التراتيل الأرمنية في «الشراكان» (أكبر مجموعة من التراتيل في الكنيسة الأرمنية) أن الأرمن كان لديهم نظام أكتو ايخوس (الثماني).

التراتيل القبطية

كان الأقباط الأوائل، وهم المواطنون المصريون المسيحيون، يقطنون في المنطقة الشمالية من مصر بصورة عامة. وقد انتشرت المسيحية بين مواطني مصر، وكانوا بذلك متميزين عن الاسكندرانيين الهلينيين، وذلك منذ القرن الثالث الميلادي على الأقل. وكانت أقدم نصوص التراتيل القبطية ترجمات عن اليونانية.

لم تصلنا مخطوطات من التراتيل القبطية، هذا إذا وجدت مثل هذه المخطوطات. ولا شك أن التراتيل الحالية تعود إلى مرحلة قديمة، لكن يصعب تحديد هذه الفترة. وحتى يومنا هذا لا يُستعمل التدوين في الغناء القبطي، لأن معظم مغني التراتيل عُميٌ، إذْ كان يُعتقد أن بإمكان أمثال هؤلاء الناس فقط إتقان غناء الألحان الكنسية بحكم عدم انصرافهم إلى الأمور الدنيوية. ويستعمل الأقباط المعاصرون الصناجات في مصاحبة التراتيل. كما انهم يستعملون الأجراس اليدوية أيضاً. ويبدو أن الغناء التجاوبي كان شائعاً عندهم، ويتخذ طابعاً دراماتيكياً.

التراتيل الامبروزية

كان القديس هيلاري (هيلاريوس) من پواتييه «فرنسا» (٣١٠؟ - ٣٦٦م)، الذي أمضى فترة من عمره في المنفى في سوريا، ولعله كان على اتصال شخصي بالقديس أفرام، من أوائل من أدركوا أهمية التراتيل اللاتينية في الدفاع عن العقيدة المسيحية القديمة، كما يقول Albert Seay. وبعد عودته إلى بلاد الغال، أدخل التراتيل هناك كسلاح سجالي، في محاربة الآرية التي كانت يومذاك قوية في آرل Arles. لكن جهوده لم تثمر شيئاً، ربما بسبب فشله في الاحتكاك بالجماهير.

على أن الأب الحقيقي للتراتيل الكاثوليكية هو القديس امبروز Ambrose (٣٤٠؟ - ٣٩٧م)، لأن مؤلفاته وضعت الحجر الأساس لنموذج الشعائر للأجيال القادمة. وحقق نجاحاً كبيراً في التصدي للهرطقة، لأن تراتيله كانت تغنى جماعياً، وسرعان ما أصبحت لها شعبية، ليس فقط في ميلان (إيطاليا)، حيث أسقفية امبروز، بل في أماكن أخرى أيضاً.

ومن أبرز معالم التراتيل الامبروزية تأكيدها على الإيقاع محققة بذلك تحولاً نوعياً في الغناء الكنسي في لاتينية القرون الوسطى. وعلى العموم كانت التراتيل الامبروزية النموذج السائد حتى القرن الثامن.

في البداية ترددت الكنيسة - الغربية - بين قبول وعدم قبول الترتيل. ومرد هذه البلبلة يعود إلى مواقف متضاربة. فمن جهة، عزّز استعمال التراتيل من قبل الغنوصيين والطوائف الهرطقية الأخرى موقف المحافظين من أن الكتاب المقدّس وحده من شأنه أن يقدم النصوص الملائمة للطقوس الدينية. وفي الوقت نفسه، استجاب العديد من رجال الدين إلى رغبة العامة في التراتيل وتأثيرها في نشر المبادىء الدينية القديمة. ونتيجة لهذه البلبلة، حرم مجلس الكنيسة غناء التراتيل وراقب الأساقفة الذين يسمحون بغنائها. إلاّ ان هذه البلبلة لم يكن لها تأثير يذكر على الكنيسة الشرقية، حيث شغلت

التراتيل مركزاً بارزاً وثابتاً في الطقوس؛ في حين كان الوضع مغايراً في الغرب. فعندما أدخل امبروز التراتيل اللاتينية، حرم مجلس كوديكا (حوالى ٣٦٠ - ٣٨١م) استعمالها. لكن هذا المرسوم لم يوقف عملية تأليف وأداء التراتيل، بل حرمها من الاعتراف الرسمي في طقوس روما.

وعلى أية حال فإن الحديث عن فن التراتيل في الغرب اللاتيني يجب أن يبدأ مع امبروز، لأن الأساليب الشعرية والموسيقية التي أوجدها لا تزال تعتبر قواعد أساسية في كتابة التراتيل. ومنذ أيام امبروز حتى الآن جزئت نصوص التراتيل إلى مقاطع شعرية قصيرة. وقد تختلف البنية الشعرية بين ترتيله وأخرى، لكن مقاطع الترتيلة الواحدة تشتمل على عدد الأبيات الشعرية نفسها والعروض نفسه، والقافية نفسها، إذا كانت هناك قافية.

واستعمل امبروز في نظم شعره البحر العمبقي الرباعي التفاعيل، أي أسطراً (أبياتاً) تتألف من أربع مجاميع من التفعيلات تشتمل على مقاطع قصيرة وطويلة بالتناوب، أي ان القصيدة تشتمل على أربعة أبيات من ثمانية مقاطع. وهناك أربعة نصوص امبروزية موثوق بصحة نسبها إليه بشهادة القديس أوغسطين.

ويروي القديس أوغسطين، معاصر القديس امبروز، الأصغر، قصة الصراع الضاري بين امبروز والامبراطورة جوستينا وأتباعها من الطائفة الآرية المنشقة، وكيف أدخل امبروز الطريقة السورية في غناء التراتيل في ميلان، في قوله:

«فقد مضى زهاء عام، أو أكثر بقليل، مذ اضطهدت جوستينا، أم الإمبراطور الصغير ڤالنتينيان، عبدك امبروز، لصالح هرطقتها، التي ورطها بها الآريون. لقد التجأ الأتقياء إلى الكنيسة، وأبدوا استعدادهم للموت دفاعاً عنها مع أسقفهم، خادمك...»

وانتشرت التراتيل الأمبروزية في أوروبا. وأدخل امبروز إلى الغرب تقليداً شرقياً آخر، هو الغناء التجاوبي، أي ترتيل أشعار المزامير بالتناوب بين جوقتين. وقد أشار القديس أوغسطين إلى الغناء التجاوبي عندما تحدث عن «المزامير» التي تغنى «على الطريقة الشرقية». وانتقل هذا التقليد من ميلان إلى روما، حيث تم إقراره رسمياً في أثناء پاپوية سيلستين الأول (٤٢٢-٤٣٢م).

وعلى مرّ الزمن عُرفت موسيقى الطقوس الميلانية كلها بالتراتيل الامبروزية، ولم يعد بالإمكان تمييز ما هو من تأليف امبروز أو غيره. ومع أن التراتيل الامبروزية بقيت لها خصوصيتها، إلاّ انها تركت أثرها على التراتيل الغريغوريانية.(٦)

التراتيل الغريغوريانية

يقول كورت زاكس في كتابه (تراثنا الموسيقي): «اشتقّت التراتيل الغريغوريانية من الألحان الشرقية وألحان منطقة البحر المتوسط، ولا شك انها قائمة على النظام المقامي». أما غوستاف ريس فيؤكد على أن التراتيل الغريغوريانية تشي بوجود بصمات يونانية - رومانية، وعبرية، وكذلك سريانية. اما إلى أية درجة كانت التراتيل الغريغوريانية متأثرة بالبيزنطية، فإن ذلك لا يزال موضوع نقاش. على سبيل المثال ان Otto Ursprung (١٩٣٠) يرى أن التراتيل الغريغوريانية لم تستعر من

التراتيل اليونانية والعبرية بقدر استعارتها من البيزنطية. (وهو رأي يراه غوستاف ريس مستنداً إلى خلفية ثقافية عامة فقط). كما أن پيتر ڤاغنر Peter Wagner يدعم بحرارة الدعوى القائلة بالتأثير البيزنطي القوي، وذلك استناداً إلى حقيقتين: «أولاً، حتى نهاية القرن الثالث كانت لغة الطقوس الدينية [المسيحية] في روما إغريقية... ثانياً، إن أقدم وأتمّ تطوّر للتراتيل الطقوسية ظهر، كما نعلم، في بلدان الشرق...». من جهة أخرى، يعارض Ursprung هذه الدعوى بقوة، معتقداً أن تأثيراً كهذا يظهر في النصوص فقط، وليس في الموسيقى. لكن معظم الپاپوات كانوا، على أية حال، بين حوالى ٦٥٠ وحوالى ٧٥٠ إما بيزنطيين أو شرقيين، وهي حقيقة تعزّز رأي پيتر ڤاغنر، كما يقول غوستاف ريس.

ومن بين الأدلة الأخرى ان الپاپا غريغوري نفسه (٥٤٠؟ - ٦٠٤م)، الذي تنسب إليه التراتيل الغريغوريانية، زار بيزنطة، وبمعية القديس ليانِدر Leander أتيح له أن يطلع على أداء التراتيل البيزنطية في كنيسة القديسة أيا صوفيا.

وعلى أية حال، يقول غوستاف ريس، ان من يشعر بأن نظام الاوكتو ايخوس لعب دوراً في تنظيم النظرية المقامية الغريغوريانية لا يبدو مجانباً الصواب.

المستعربون (Mozarabic)

طوّرت إسبانيا القديمة، باستثناء الشمال، الشعائر الكنسية القوطية الغربية، التي سمّيت بعد ذلك بالمستعربة Mozarabic[٧]، بصورة لم يتوصّل إليها البحث حتى الآن. هذه الليتورجيات تنطوي على نقاط اختلاف واتفاق مع الليتورجيات الرومانية، وصلة أيضاً مع البيزنطية، وعلى وجه الخصوص مع الليتورجيات الامبروزية والغاليقية.

في ٧١١م نزل طارق إلى اليابسة في Tarifa، وكان ذلك بداية الفتح العربي. وكنتيجة لذلك، لا نملك سوى معلومات شحيحة عن التراتيل الإسبانية في القرن الثامن، حيث وجد إسبانيو الجنوب من الضروري أن يتكيّفوا مع الظروف الجديدة. وقد برهن الفاتحون، على حد قول غوستاف ريس، على انهم قوم متسامحون، وسمح للمسيحيين الذين أطلق عليهم اسم المستعربين بمواصلة طقوسهم الدينية. لكن مما يدعو للغرابة، ان قرطبة - الإسلامية - أصبحت مركزاً لموسيقى الشعائر المسيحية.

واستمر استعمال طقوس وتراتيل المستعربين ليس فقط في الأراضي التي يسيطر عليها العرب بل وفي المناطق المجاورة حتى النصف الثاني من القرن الحادي عشر. وكانت تُرسل احتجاجات إلى روما بين الحين والآخر حول عدم الامتثال، بيد أن الپاپوات كانوا يرفضون الإصغاء إلى هذه الاحتجاجات، أو يطلبون بعض التغييرات. وفي ١٠٧١م تعرّض ما يُدعى بـ «تطيّر طليطلة» Superstition of Toledo للقمع في المناطق الإسبانية التي يسيطر عليها الإسبان، وفرضت العشائر الرومانية (نسبة إلى روما).

وبعد استرداد طليطلة في ١٠٨٥ فرض الملك الفونسو السادس الطقوس الرومانية هناك، على رغم المعارضة القوية من الجماهير. ويقول رودريغو الطليطلي إن كتب الشعائر الغريغوريانية والطليطلية

صدر أمر بإحراقها ، وبسبب التحريض على العصيان، تم إحراق كتاب الطقوس الغريغوريانية في حين بقي كتاب الشعائر الطليطلية سالماً. لكن الملك، مع ذلك، أمر بتبني الشعائر الرومانية. وعلى أية حال تم الاحتفاظ بشعائر المستعربين، والسماح لها في ست كنائس في طليطلة، وبقيت إلى حين في مناطق لم يحتلها العرب. وعلى العموم فهي قد انقرضت جميعها، ولم يبق منها شيء يُعتدّ به في إطار أداء التراتيم. لكن هناك كتباً تشتمل على تراتيل المستعربين سوى انها ليست قابلة للتفسير، كلها تقريباً.

وبصدد الموسيقى الكنسية في إسبانيا في القرون الوسطى، يقول كورت زاكس : «إن الارتجالات [الموسيقية] التي تأتي بوحي إلهي، لا يمكن أن تجترح أسلوباً موسيقياً مسيحياً جديداً، والحق يقال؛ لقد كانت تكييفاً لألحان محيطهم. إن من يستمع إلى الجَيَشَان العاطفي في «الأسبوع المقدّس» في اشبيلية في أيامنا هذه ينبغي له أن يدرك أن الـ saettas الجذلة التي كانت تسمع في الشوارع أمام الأيقونات المقدّسة، هي أندلسية حقاً، وليس خلاف ذلك»[٨].

السيكونس Sequence

السيكونس، لغةً، هي ذلك الشيء الذي يأتي تالياً؛ وعلى الصعيد الموسيقي، كانت إضافة للهللويا (التهليلة)، إما في اللحن أو النص، أو كليهما، وربما ترجع جذورها، كما يعتقد بعض الباحثين، إلى الهللويا السابقة للتراتيل الغريغوريانية. ازدهرت بين حوالى ٨٥٠-١١٥٠م. وبين ٨٥٠-١٠٠٠ كانت السيكونس تمثل أحد أهم الأنواع الموسيقية في الغرب.

يتألف النص، على العموم، من سلسلة من الدوبيت لكل منها شطران متساويا المقاطع يُغنّيان على اللحن نفسه؛ وكل دوبيت يختلف عن سابقه في اللحن وغالباً في الطول أيضاً.

لكن جذور السيكونس لا تعرف بالضبط، مع أن هناك اعتقاداً بأن أصلها يرجع إلى جذور بيزنطية. وفي الشرق جرت العادة، قبل ذلك، على إضافة نصوص جديدة إلى الألحان الأصلية، مثلما كان كتّاب التراتيم السريان يستعملون الأغاني الشعبية في نصوصهم الجديدة. ولحضور العديد من الأغارقة في فرنسا في القرن التاسع، فمن المحتمل أن تكون المعرفة بهذه الطرائق انتشرت بفضلهم في القسم الغربي من العالم المسيحي.

وتقنيةُ إضافة كلمات جديدة إلى لحن قديم في بعض المواضع، وتأليف موسيقى جديدة لتتماشى مع هذه الكلمات الجديدة كنوع من التطعيم، تدعى troping[٩]. والسيكونس بصيغتها الناضجة تعتبر بمثابة تروب trope في جزء معين من القداس.

ولاحظنا أن كلمة tropos اليونانية تعني «لحن»؛ ونحن نعتقد أن لها صلة بمادة «طرب» السامية. ولعلّ الكلمة اليونانية كانت تستعمل في العهد الكلاسيكي بما يفيد معنى «المقام» أو شيء من هذا.

الأورغانوم - البوليفونية :

جاء في دراسة لبيلاييف عن الموسيقى الفولكلورية في جورجيا (السوفييتية سابقاً):

«من المتعارف عليه ان البوليفونية... تم ابتكارها في أوروبا، استنادا إلى مقدمات نظرية وضعت حداً فاصلاً بين الموسيقى الفولكلورية - الطبيعية - ذات الصوت الواحد، والنمط البوليفوني «المتحضر». ان وجهة النظر هذه عارية عن الصحة تماماً وينبغي الآن أن تتراجع أمام الفرضية القائلة ان البوليفونية جاءت إلى الوجود قبل التأريخ الذي وضع لها على أسس نظرية من قبل الباحثين الموسيقيين الأوروبيين، وان أوروبا لم تبتكرها بل اقتبستها من مكان آخر بصيغة جاهزة...»[١٠].

ويعتبر الأورغانوم أبسط أشكال البوليفونية. والأورغانوم (لا علاقة له بالأورغن) مضاعفة اللحن بالنوطة الرابعة أو الخامسة، أي موازاة اللحن بلحن آخر أعلى منه بأربع أو خمس نوطات.

منذ القرنين السابع والثامن، وبصرف النظر عن الأصل، نشأ نوع بسيط مرتجل من الكنتر بنط[١١] بحيث بدأ الكتّاب يذكرونه كظاهرة معروفة. وأقدم معلوماتنا تأتي من رسالة عن العروض اللاتيني بقلم الأسقف البريطاني ادهيلم Adhelm (٦٤٠؟ - ٧٠٩م)، الذي يشير إلى الأورغانوم، كمصطلح لهذه التقنية في وضع نوطة مقابل نوطة، كرمز لنبرة عروضية منتظمة. وأشار أيضاً إلى أن الأورغانوم كانت له فوائد في مناسبات الأفراح؛ وهذا الموقف تجاه البوليفونية، في أنها يمكن أن تلعب دوراً كعنصر موسيقي متميّز في الشعائر الدينية، كان عاملاً مهماً في تطوّرها اللاحق. وهناك أيضاً إشارة في القرن التاسع مفادها أن مغني التراتيل الرومانية (نسبة إلى روما) الذين جيء بهم إلى فرنسا بطلب من شارلمان في ٧٨٧ قاموا بتعليم أسس الارتجال البوليفوني لطلبتهم. لكن معظم الكتّاب لا يحملون هذا الخبر على محمل الجد.

ومثل الإضافات الأخرى للشعائر التي مر ذكرها، نشأت بدايات الكنتر بنط في مختلف الأديرة في الغرب ومدارس الغناء الملحقة بها. وفي واقع الحال ان هذه المراكز الدينية نفسها التي كان لها دورها في تطوير السيكونس والتروپ، كانت مسرحاً لنشوء البوليفونية أيضاً، ووضع خط موسيقي فوق آخر موجود قبله، وهو على غرار التقليد المتبع في عملية التروپ حيث يضاف نص إلى لحن موجود. ان البوليفونية الغربية، في مراحلها الأولى، لم تكن أكثر من عملية إضافة موسيقية musical troping.

ويتطرّق غويدو داريزو Guido d'Arezzo[١٢] (حوالى ٩٩٥ - ١٠٥٠) في كتابه الموسوم بالمايكرولوغوس Micrologus، للأورغانوم بإيجاز. أما عن مدى انتشار ومعرفة الأورغانوم في الكنيسة في النصف الأول من القرن الحادي عشر، فموضوع تساؤل. كما أن هذه الطريقة في التأليف الموسيقي لم يرد لها ذكر في كتابات معاصرِي غويدو داريزو، بيرنو من رايخناو، وهيرمانوس كونتراكتوس. لكنها اجتذبت اهتمام الفيلسوف والطبيب الإسلامي الشهير ابن سينا (ت - ١٠٣٧)[١٣]. وفي القرن نفسه، كما يحدثنا ڤيرجيليوس كوردوبيينسس، طرح معلّمان في جامعة قرطبة تعليمات في الموسيقى (يرد فيها ذكر للأورغانوم)[١٤]. لئن صحّ هذا، فإننا نسمع عن الأورغانوم في قرطبة للمرة الأولى.

وهناك إشارات قروسطية مبكرة لغناء أصوات مختلفة، لكنها غامضة. ويبدو أن القديس أوغسطين والقديس بوثيوس التقطا فكرة التوافق الهارموني، أما كاسيو دوروس [السوري] ومارتيانوس

كاپيلا فكانا أقل وضوحاً، وأما ايزيدور الإشبيلي (قبل الفتح العربي) فكان غير واضح، لكن هؤلاء الكتّاب جميعهم تركوا مقاطع تشير، إلى حد ما، إلى الموسيقى المقسّمة part - music (موسيقى ذات أصوات معدّة لعازقين مستقلين أو أكثر).

ولعلّ ريجينو من پروم Regino of Prüm في كتابه «النظام الهارموني» كان أول من استعمل مصطلح «الأورغانوم»، لأكثر من سطر موسيقي. وقد عرّف التوافق بأنه «يقع على الأذن بشكل مريح ومتجانس»، والتنافر بأنه «مخدش للأذن». أما هوكبالد Hucbald فكان أكثر دقة:

التوافق هو مزيج نغمتين منسجمتين، ويحصل فقط إذا صدرت نغمتان من مصدرين مختلفين، واتحدتا في صوت مشترك واحد، كما يحدث عندما يؤدي صوت ولد وصوت رجل شيئاً واحداً، أو ما يسمى بالأورغانوم.

وفي الفصل المكرّس للموسيقى الإسلامية في كتاب اوكسفورد عن تأريخ الموسيقى، يتحدث هنري جورج فارمر عن الزوائد، والتحاسين، والزُوّاق، التي تشتمل على الترعيش، ونوطات الزخرفة، والتركيب. ويؤكد أن «التركيب»، أي الأورغانوم، كان زخرفة تضاف أحياناً إلى اللحن، بضرب نوطة معينة آنياً مع رابعتها، أو خامستها، أو اوكتافها. وكانت هذه التلاوين من ارتجالات وابتكارات العازفين لإظهار براعتهم وكسر رتابة الألحان. كما كانت تضاف مقاطع وأصوات لأجل الزخرفة الغنائية، مثل «لا»، و«يا»، و«يا ليلي». وأكد، أيضاً، أن مصطلح «التركيب» الذي يقابل الأورغانوم في الموسيقى الغربية، كان من ابتكار أو تسمية ابن سينا. وقبل ذلك ذكر الكندي (ت – ٨٧٤م) عدداً من الأمثلة على اجتماع عدد من النوطات في آن واحد. وأشار إلى نوعين من حركات اليد المسكة بالريشة أو المضراب، والأصابع: إحداهما تضرب نوطتين آنياً «بحركة واحدة»، والأخرى تضرب فيها ثلاث نوطات بالتتابع «بثلاث حركات».

خلاصة

نشأ الغناء الديني في المعابد السومرية – البابلية، بتراتيله التي كانت تنشد بالتجاوب بين القالو (رئيس المرتّلين) والجوقة، أو بين جوقة وأخرى تناوباً. ثم شاعت هذه الطريقة في المجتمعات القديمة. أما موسيقى الطقوس الكنسية المسيحية فقد نشأت في أنطاكيا في حدود ٣٥٠م، ثم انتقلت إلى بقية الكنائس المسيحية. وبهذا الصدد يقول كُورت زاكس: «عن الموسيقى الغنائية، نعرف حقيقة واحدة تنطوي على أهمية خاصة بصدد الموسيقى المسيحية المبكرة: الغناء التناوبي بين جوقتين كان يمارس في المنطقة الممتدة بين وادي الرافدين وليبيا على الساحل الافريقي»[١٥].

ويعتبر بارصيدانس (١٥٤–٢٢٢م) أبا التراتيل السورية، وإن كان اتُّهم بتعاليمه الهرطقية التي كانت تحظى بشعبية كبيرة. وفي القرن الرابع الميلادي شاعت بوجه خاص تراتيل أفرام السوري الذي لقب «بقيثارة الروح القدس». ونقل الأسقف هيلاريوس الفرنسي (٣١٠؟ – ٣٦٦م)، الذي أمضى فترة من عمره في سوريا، التراتيل الشرقية إلى أوروبا الغربية. كما أجاز البابا دامسوس استخدام اليوبيلوس، أي الألحان المتهلّلة الزاخرة بالحركة السريعة والألوان المتعددة، التي تتألف منها الهللويا.

ويعود الفضل لامبروزيوس (امبروز)، أسقف ميلان الشهير في القرن الرابع الميلادي، وصاحب الأناشيد الدينية المعروفة باسمه، في تنظيم الموسيقى في الكنيسة الغربية. وأمبروزيوس تأثر بالطريقة الشرقية في الغناء الكنسي، واتبع نهجاً جديداً في تشكيل اللاتينية يستند إلى أوزان جديدة مستمدة من الطريقة العبرية والآرامية في تشكيل الكلمات. ويؤكد الدكتور Egon Wellesz على أن موسيقى الكنيسة البيزنطية لا تقل روعة عن موسيقى الكنيسة الغربية، إن لم تكن متفوقة عليها في تأثيرها العاطفي وقوتها الدرامية. ويُعتبر المقطع (أناستاسياس ايميرا) من القصيدة الأولى من قداس يوم الفصح ليوحنا الدمشقي في نظر الكنيسة اليونانية الأرثوذوكسية قداساً ذهبياً. ويوحنا الدمشقي[١٦] (نحو ٦٧٥-٧٤٩م)، ولد في دمشق، وهو من آباء الكنيسة. كان حفيد منصور بن سرجون رئيس ديوان المالية على عهد معاوية بن أبي سفيان.

وتحتل التهليلة التي اتخذت اسم وصوت «الهللويا» في الغرب موقعاً مركزياً في موسيقى القداس الكنسية. وهي كما سبق أن تحدثنا عنها في دراسة سابقة (نشرت على صفحات جريدة «الحياة» في ٢٦ و٢٧ و٢٨ كانون الثاني ١٩٩٣)، سليلة التهليلة البابلية وقرينة الزغرودة العربية التي تتراعش على ألسنة نسائنا العربيّات في الأعياد والأفراح، مثل هتاف الـ «ألالو» الجماهيري البابلي. وقد مجّد القدّيس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) التهليلة استيطيقياً، وقال: «إن المتهلّل لا ينطلق بكلمات، بل يفصح عن طربه بالصوت المنغّم دون كلمات...». ويقول كاسيو دوروس، الذي ينتمي إلى عائلة سورية أرستقراطية، وهو معاصر للقدّيس غريغوري (حوالى ٤٧٧ - حوالى ٥٧٠م): «إن لسان المغنّي يهلّل به [يقصد اليوبيل: أغنية فرح من دون كلمات]، والمجموعة تردّده بفرح، وكأي شيء بديع يتمنى الواحد منا الاستزادة منه، يتم تكراره بأنغام شتى متلونة». وتحمل بعض فقرات القداس MASS في موسيقى الكنيسة المسيحية بصمات شرقية واضحة ترقى إلى أيام بابل، مثل التهليلة، والولولة. وحتى الإفتتاح، والتقديمة، والمناولة تتبع أسلوب الانتيفوني أي الحوار، أو الديالوغ الذي تتناوب فيه جوقتان على الغناء. أما الصعود (الغراديوال) والتهليلة، والولولة، فهي مقطوعات تجاوبية يغنى فيها صوت واحد ويرد عليه الحضور أو الشمامسة، مما يذكر أيضاً بطريقة الترتيل السومرية.

وإذا كان الباحثون يرون أن «هللويا» القداس مشتقة من «هللوا ليهوه» أي «هللوا للرب»، فنحن نعتقد أن هذه الصيحة اليوبيلية الابتهاجية ليست سوى الزغرودة أو التهليلة في جوهرها، التي كانت وما زالت تترجع على ألسن نسائنا سليلات عشتار التي كانت تردّد هذه الصيحة عند النواح على تموز بعد نزوله إلى العالم الأسفل، والتهليل له بعد عودته من هذا العالم. وتذكرنا أنشودة «الهللويا» بابتهاجات الجماهير البابلية وتهاليلها في معبد «ايهلهول» (انتبه للاسم) الذي أعاد بناءه الملك البابلي نابونيد في مدينة حرّان لعبادة (سين) الاله القمر «المقترنة بتهاليل الجماهير المبتهجة»[١٧].

الهوامش

(١) مع أن القيثارة balag (بالسومرية) كانت الآلة السائدة في الطقوس، إلاّ أنّ الطبل، والدف كانا كذلك من أقدم الآلات المستعملة، وكذلك الناي.

(2) Ancient and Oriental Music, editet by Egon Wellesz, Oxford University Press, 1966, P. 320.

(٣) أفرام السوري : ولد في نصيبين حوالى ٣٠٦ وتوفي في أورفا في ٩ حزيران ٣٧٣. قديس سوري وطبيب ومؤلف تراتيل وتفسير للإنجيل. درّس في نصيبين إلى أن سقطت بيد الفرس في ٣٦٣، ثم في أورفا. كتب العديد من التراتيل كرد على تراتيل بارديصان. وعلّم جوقات من البنات إنشاد تراتيله. مطنب في أسلوبه، وأثّر كثيراً في تراتيل الكنيسة المسيحية الشرقية. تبنّى نظام العدد الثابت من المقاطع في عروض البيت الشعري. بعض أشعاره ترجم إلى اليونانية في أثناء حياته. ويُعزى ابتكار «المدرسة» أو «المداراشا» ، وهي نوع من التراتيل على الطريقة الستروفية، إلى أفرام. وربما ألف ألحاناً أصيلة لمداراشاته التي أصبحت فيما بعد أسساً للكونترافاكتا (راجع الهامش التالي).

(٤) في القرون الوسطى (الأوروبية) لم تكن ثمة حدود قاطعة بين الموسيقى الدينية والدنيوية. كان شعراء التروبادور مثلاً يقتبسون لحناً دينياً لقصيدة غرامية، وبالعكس. وكانت المقطوعة الموسيقية التي تتدرج في إطار تغيير لحنها الأساسي تسمى كونترافاكتوم contrafactum.

(٥) البوليفونية : خط لحني يغنيه أو يعزفه واحد أو أكثر، يؤدّى في آن واحد مع خط لحني آخر يغنيه أو يعزفه واحد أو أكثر.

(٦) وبشهادة القديس أوغسطين، كان امبروز مسؤولاً بصورة مباشرة عن إدخال بعض التراتيل في الطقوس الغربية. كان الأسقف أوكسينتيوس من الطائفة الآرية، وكذلك الإمبراطورة جوستينا، التي اضطهدت المسيحيين الأرثوذوكس بعد تقلّد إمبروز مركز الأسقفية. ولكي يقوّي عزيمة أتباعه في هذه الأيام العصيبة، أدخل إمبروز، كما يقول أوغسطين، تقليد إنشاد الترانيم والمزامير «على طريقة الكنيسة الشرقية». وكانت الطريقة الشرقية في الإنشاد تجاوبية، أي بجوقتين تنشدان المزمور بصورة متناوبة؛ وسرعان ما شاع هذا التقليد في أقطار الغرب المسيحية.

(٧) Mozarab المستعربون : بالإسبانية mozarabe، والبرتغالية moçarabe، والكتالانية mossarab ، كلمة من أصل غير معروف بصورة قاطعة، ولها اشتقاقان متداولان. في القرن ١٣ أطلق رئيس الأساقفة رودريغو خيمينيز الاسم mixtiarabe، وهي تسمية لاتينية تعتبر أقدم اشتقاق لكلمة Mozarab. ومع ذلك اعتبرها مستعربو القرن التاسع عشر (مثل سيمونية) كلمة معرّبة، مشتقة من كلمة «مستعرَب» أو «مستعرِب» بما يعني «الشخص الذي استعرب»، وهي وجهة نظر تم قبولها بصورة عامة.

ومما يدعو للحيرة ان النصوص الهسبانية العربية لا تشير إلى هذا المصطلح ولم تستعمله في الحديث عن المسيحيين الإسبان، الذين أطلق عليهم: أعجمي، أو نصراني، أو ذمّي، أو مُعاهد، أو مشرِك، أو رومي. وأقدم مصدر معروف ورد في وثيقة من ليون حوالى ١٠٢٤م جاء فيها «muzaraves de vex teraceros». ويفهم من هذا ان الاسم ليس أصيلاً، جاء على لسان المهاجرين أنفسهم، بل لقباً أو اسماً مستعاراً. كما يفهم منه على أنه إهانة أطلقها المسيحيون الفاتحون ضد أولئك الذين آثروا البقاء بدلاً من الهرب من العرب الفاتحين، وباتوا عرضة للتهمة بأنهم «متعاونون» مع السلطة العربية. من هنا كان المستعربون يُعتبرون عناصر مشكوكاً فيها، فهم «مستعربون»، و«غير أنقياء»، ومهجّنون، ودم خليط، ومن ثم mixti arabes. وهذا التفسير له ما يعزّزه في السياسة «القاسية» التي انتهجها الفونسو السادس تجاه هذه الجماعة، بعد استرداد طليطلة في ١٠٨٥م.

المصطلح Mozarab والحالة هذه وُجد أصلاً في المناطق المسيحية وليس في المنطقة العربية الإسلامية. لذلك يمكن إطلاقه على نشاطهم الفني خارج حدود الأندلس، وشعائرهم التي احتفظ بها في طليطلة. ومن جهة أخرى ان الإصرار (كما هو الحال مع سيمونية، وكاجيغاز، وليفي - پروڤنسال، وآخرين) على اعتبار نصارى الأندلس وحدهم مستعربين ينطوي على مفارقة. (عن الموسوعة الإسلامية، باللغة الإنكليزية).

(8) Curt Sachs, Our Musical Heritage, P. 42 Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1955.

(٩) تروب Trope : تحوير أو إضافة كلمات إلى كلمات الموسيقى الموضوعة لعدد من الأصوات plain song، تستعمل إما مع نغمة موسيقية أو جزء من لحن جديد - عن قاموس اوكسفورد الموسيقي.

(10) Gustave Reese, Music in The Middle Ages, P. 249.

(١١) الكنتربنط : يمثل اللحن البُعد الخطّي الأفقي للموسيقى، أما الهارموني فيمثّل البعد العمودي. وعندما يغنّى لحن أو يعزف بحدّ ذاته، كما في الأغاني الفولكلورية أو في الترتيلة الغريغوريانية، يغلب عليه الطابع الخطّي، الأفقي. وموسيقى كهذه تدعى مونوفونية (من اليونانية مونوس = واحد، وفون = صوت). وعندما يؤدّى أكثر من خط لحني في آن واحد، في نسيج هارموني، نحصل على موسيقى بوليفونية أو كنتربنط contrapuntal.

(١٢) غويدو داريزو : تنسب إليه تسمية الصولفائية الموسيقية «دو، ري، مي، إلخ...»

(١٣) هناك رسالة تنسب إلى الكندي (ت - ٨٧٤م) تحتوي على فقرات عن الأورغانوم أيضاً. ويرجع فارمر أصلاً عربياً لهذه الطريقة.

(١٤) يميل فارمر إلى الاعتقاد بأن وثيقة ڤيرجيليوس كوردو بينسس ربما كانت مزوّرة.

(١٥) كُورت زاكس (تراثنا الموسيقي)، ص ٤٢-٤٣.

(١٦) يوحنا الدمشقي : ولد في دمشق حوالى ٦٧٥م، وتوفي قرب القدس في حدود ٧٤٩م. قديس، ومؤلف تراتيل بيزنطية، ولاهوتي مناوىء للتصويرية. ولد من عائلة مسيحية ثرية؛ أبوه سرجيوس كان يشغل مركزاً مهماً في بلاط الخلافة الأموية. ويبدو أن يوحنا، الذي تلقى تعليماً أدبياً وفلسفياً جيداً، شغل المركز نفسه بعد وفاة أبيه. فيما بعد أصبح راهباً. رسّمه بطريرك القدس قساً، وأصبح مستشاره اللاهوتي. أهم مؤلفات يوحنا : أصول المعرفة.

اشتهر يوحنا في القسطنطينية كمؤلف تراتيل دينية. وأثنى كاتبو سيرة حياته على الـ troparia والـ Kanons «اللتين لا تزالان تنشدان وتمنحان الجميع سعادة قدسية». ينسب إليه تأليف الاوكتو ايخوس، لكن من المرجح انه كان مُعدّها وليس مؤلفها. ونسب العديد من التراتيل الخاصة إليه، بيد ان بعضها ربما كتب من قبل آخرين يحملون اسم يوحنا. أما التراتيل المؤلفة بالشعر العمبقي لعيد ميلاد المسيح، وعيد الغطّاس، وعيد الحصاد فهي على الأغلب من تأليفه. وله العديد أيضاً من التراتيل التي ألفت على الطريقة البيزنطية. وعرف يوحنا كموسيقي أيضاً: وهذا يعني ان الألحان الموسيقية للعديد من التراتيل المنسوبة إليه قد تكون نسبتها صحيحة. (عن قاموس Grove الموسيقي).

(17) Ancient Near Eastern Texts, P. 312 .

المصادر

(1) Stephen Langdon, Babylonian Litergies, Paris, Librairie Paul Geutner, 1913.

(2) Grove Dictionary of Music.

(3) Oxford History of Music.

(4) Gustave Reese, Music in the Middle Ages, London, J.M. Dent and Sons, 1941.

(5) Richard H. Hoppin, Medieval Music, W. W. Norton and co. N. Y., 1978.

(6) Albert Seay, Music in The Medieval World, Prentice Hall, New Jersey, 1975.

(7) Egon Wellesz (editor), Ancient and Oriental Music, Oxford University Press, 1966.

(8) Donald Jay Grout, A History of Western Music, London 1973.

(9) Cecil Gray, The History of Music, N. Y. 1968.

(10) Curt Sachs, Our Musical Heritage, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1955.

(11) Curt Sachs, A Short History of World Music, London - Dennis Dobson, 1963.

(12) The Pelican History of Music : Edited by Alec Robertson and Denis Stevens. Penguin Books, 1982.

(13) J. B. Pritchard (editor), Ancient Near Eastern Texts, Princeton. New Jersey, 1969.

أيديولوجيات الإقليم

ميشال كورينمان و موريس رونيه

كان بونابرت يقول بأن «سياسة أيّة دولة تكمن في جغرافيتها. » والحاصل أن الإقليم هو فكرة جديدة في أوروبا القرن الثامن عشر. وقد أصبح [الإقليم] الصورة المركزية في سلوكات وخطابات السلطة.

في العهد الإقطاعي، لم يكن إدراك المكان يتمّ إلاّ من خلال صورة المُلك الواسع: إنه [المكان] تجاوز أملاك. أملاك ربوبية بادىء ذي بدء: إذ ضمن منظومة من الدوائر المتراكزة [١]، يترأس الإله، المسيطر، سيد وصاحب الحصن السماوي، ثلاث شرائح من الأتباع، ألا وهم الملائكة، الرهبان والعلمانيون [٢]. يعقب ذلك أملاك جغرافية - روحية: تنقسم الأرض إلى ثلاث قارات تتطابق مع المجالات الدينية. وتختلط أوروبا تقريباً بالمسيحية، بحيث تخضع الاثنتان لسلطة البابا. وأخيراً نجد أملاك الأسياد من حيث هي توزيع لمعاقل نفوذ، وإقطاعات صغيرة تستغلّ زراعياً، وإقطاعات ممنوحة، وباعتبارها كلّها مجالات لممارسة حق استدعاء الموالي [في النظام الإقطاعي القديم].

هذه الأملاك الإلهية، الجغرافية الروحية، والأسيادية [الإقطاعية]، جرى تحديدها كما لو أنّها، قبل كل شيء، حقول للسلطة. فالتبضيع (أو التجزئة)، والتشابك العمودي للسلطات يدلأن استنباطاً على عملية تذرير (للأرض) إلى دوائر وقطع أو أجزاء.

إلى ذلك، لم تتكوّن المملكة (والدولة القائمة على الإقليم، في إيطاليا الشمالية) إلاّ من خلال إعادة - تقاسم السلطة، وفي الحركة نفسها، من خلال إعادة توزيع «الأملاك». في مقابل عملية التجزئة إلى أملاك، يقوم العصر الحديث بتوجيه جهد توحيدي، وبإعادة دمج أساسية من خلال صورة الأمير. وتكون نسبة الأمير إلى الإقليم على غرار نسبة الشكل إلى المضمون [٣]. وتنشأ بين الملك وبين بلاده علاقة ثنائية، مرآوية: الإقليم هو امتداد، توسّع، جسد الأمير.ولم يفعل العصر الحديث سوى إلغاء أحد طرفي الثنائي: أي الملك. وعليه يصبح الإقليم المرجع الأولي. إن الوحدة الأيديولوجية المتعلّقة بالأمة هي محاولة دائمة من أجل تعقّل الحدوث المتزامن لسلسلة من الأمور: نمط الإنتاج الرأسمالي، الدولة والحرب الحديثتين. فمن هندسة مواقعية [طوبولوجيا] ميدانية (تجزيئية)، ننتقل إلى رسم عياني [توبوسكوبي] سلالي (مرآوي)، لنصل أخيراً إلى إراثة [رسم الأماكن، طوبوغرافيا] إقليمية (وحدوية). سيكون بإمكاننا التحدّث عن جغرافيات سياسية بمعنى أنها معالجات للمكان، مما

يدلّ على دخول ممارسات وتصوّرات المكان في اللعبة. استراتيجيات وأيديولوجيات إقليمية: الحدود بينها غائمة بالفعل. وهي ليست شأناً إلاّ من زاوية النظر إليها، وفقاً للمدوّنة المنشودة. وبحسب إيلائنا الأسبقية لدراسة الخطابات، الأعمال، والتمثيلات، أم لدراسة المراسيم، التعليمات المتقادمة، الحملات، نكون بصدد الإفصاح عن أيديولوجيات أو استراتيجيات. فهي تقترح على نفسها، وتتبادل فيما بينها النماذج، والتصوّرات والحجج. وفي عملية البرهنة على شرعية ما، نجد مشروعاً يعرض نفسه للقراءة، نجد عرضاً مسقطاً. وسيكون على «الأمة» أن تحسب حساباً للمستوى الرمزي للحركة الثلاثية التي تفضي إلى السوق، الحدود، الدولة.

داخل الثنائي الإقليم - الأمير، تأتي الأمة لتحلّ محلّ الأمير. ينجم عن هذا التبديل سلسلة من الأسئلة: من ينتمي إلى من؟ من له الصدارة؟ من الذي يعيّن الحدود؟ الأمة أم عملية رسم الأماكن (الطوبوغرافيا)؟

هذه الأسئلة، التي لازمت القرن التاسع عشر، تفترض وجود تطابق ضروري، ولكنه مقارب بين الأمة وأرضها. إن التحديد القاطع لمركز الإقليم أو الأمة، نادراً ما تعرّض للجدال. عهد التوسّع هو الذي يثير دائماً مشكلة. وقد قدّمت حتى الآن ثلاثة أجوبة: الحدود الطبيعية، الحدود الموعودة أو الحدود الحيوية. إنها ظرفية وسجلّية [متعلّقة بسجلّ الأراضي] في آن. وهي بتشكّلها ضمن إطار خاص، تسمّرت على هيئة نموذج وبَنْيَنَت الخطابات القادمة. سندرس هنا ثلاث حالات من خلال موادّ مشتركة - خرائط، أسماء مواقع، مناظر - ألا وهي: فرنسا في عام ١٧٩٢ - ١٧٩٣، الولايات المتحدة ١٧٦٣ - ١٧٨٧، ألمانيا ١٨٧٣ - ١٩٣٣.

فرنسا ١٧٩٢ - ١٧٩٣: الإقليم الطبيعي

من نافل القول أن الثوريين يوحّدون الإقليم: لقد أنتجوا إقليماً جديداً براقاً. ومن نافل القول أنهم أعطوا الفرنسيين الوعي بكونهم فرنسيين: لقد اختلقوا فضاءً للتمثيل يتخثّر في إطلاق اسم فرنسا على المواقع والأمكنة. من خلال إعادة توزيع السلطة، وصفاتها المادية والرمزية، يعيدون تأليف المكان، الحقيقي والخيالي. إزاء السلطة التوحيدية التي يعرضها «المؤسّسون»، أي سلطة الملاّكين، ينبغي أن يتراسل معها كيان إقليمي «واحد وغير قابل للتجزئة». في فرنسا هذه في نهاية القرن الثامن عشر، والموسومة بالأفكار الفيزيوقراطية التي تعتبر الأرض وحدها منتجة الثروات، في فرنسا هذه ذات الغلبة الريفية، حيث كل تاجر وصناعي يقتني أملاكاً عقارية، لا يمكن للنموذج المرجعي إلاّ أن يكون متّصلاً بالأرض. «ما هو الوطن؟ يسأل فولتير في قاموسه الفلسفي. أليس هو، من قبيل المصادفة، حقلاً طيباً بحيث أن مالكه المقيم بإرتياح داخل منزل معتنى به، يستطيع القول: «هذا الحقل الذي أزرعه، وهذا البيت الذي بنيته هما لي... إنني جزء من الكلّ، جزء من الجماعة، جزء من السيادة. هذا هو وطني.» بهذه الطريقة يتكشّف البرنامج الثوري - الأيديولوجي والإستراتيجي - حاملاً في بذوره كافة الإلتباسات. فالأمّة يتم تعقّلها كما لو أنّها أرض محلية هائلة، وتكون نسبتها إلى الإقليم كنسبة المالك إلى الحقل.

مقابل تعدّد أنظمة التملّك، الموروثة عن الإقطاعية، ينهض نظام واحد للملكية، مبني على تحسين القيمة. وهو التحسين الذي يعطي وحده الحقّ بممارسة السيادة السياسية. وهكذا فإن الإقليم كالملكية جرى تعريفهما كأنهما كفاءة ثابتة لمساحة شاسعة، متجانسة ومقفلة.

ما كاد يسقط مرح الرابع من آب / أوغسطس ١٧٨٩ حتى كان التداول الداخلي الحرّ قد استتبّ: إلغاء ضوابط التفتيش، والمكوس [رسوم المرور] والحدود الجمركية الداخلية، إبعاد الحواجز، دمج قدرات أجنبية بالمناطق، بحيث يحصل التطابق بين الخطّ الجمركي والحدود السياسية، الحدود بصورة قبلية... بيد أن الأمر لا يتعدّى إقامة حمائية [مذهب حماية الأنشطة الإقتصادية من المنافسة الأجنبية] معتدلة.

ينبغي بعد ذلك تدبير أمور المملكة، «المقسّمة على عدد كبير من الأجزاء المختلفة بحيث تنشأ عدّة أنواع من الأنظمة أو السلطات: في إطار أبرشيات بالنسبة للجانب الكنسي، في حكومات تبعاً للجانب العسكري، في عموميات تبعاً للصلة الإدارية، في محاكم [إقطاعية] تبعاً للصلة القضائية»(١). ستقلب المحافظة هذا التكديس للدوائر، هذا التشابك للسلطات، هذه الفسيفساء [الموزاييك] من بلاد ومناطق - كان الملك يدعى دوقاً في منطقة البريتاني، وكونتاً في منطقة البروفنس، وملكاً في ناڤارّ -. وبعد سيايس، قام توريه واقترح مخططاً لتقسيم هندسي: ثمانين محافظة (عدا باريس)، تبلغ مساحة كلّ واحدة منها ٣٢٠ فرسخاً مربعاً (٢). ويعترض ميرابو على هذا «التقسيم الرياضي، الذي يكاد يكون مثالياً، والذي يبدو متعذّر التطبيق في حال تنفيذه». واقترح تقسيماً «مادياً يختصّ، واقعاً، بالمحلاّت (جمع محلّة)، وبالظروف... وهو التقسيم الذي ينبغي له أن يكون مرغوباً فيه من قبل كافة المناطق، ومؤسّساً على علاقات معروفة من قبل» (٣). ليست النزعة البراغماتية «للمؤسّسين» هي ما ينبغي التوقف عندها، بقدر ما هو مشروع ضمّ الأجزاء ذات الطابع الهندسي (٤) والمتوافق مع الطبيعة في آن. إنها الحدود الطبيعية بصورة قبلية. بيد أن اللجان التي سترسم الخريطة الجديدة، سوف تأخذ، حاصلاً، قدراً أكبر من الحسبان للخصومات المدينية والأسواق المحلية. كما أنّ الجهد المتعلّق بأسماء المواقع والذي يحيل أسماء الأنهر أو الجبال على ٨٣ محافظة، فهو يمحو الآثار الجغرا - دلالية للنظام القديم، لكنه يمحو في الوقت ذاته المصالح المادّية التي تصدّرت عملية التقطيع.

عندما كانت المملكة ملكاً شخصياً للملك، عندما كانت وحدة المملكة تجد تعبيرها في شخصه - الدولة هي أنا -، لم يكن ذا طائل أن يعرف الرعايا ترسيمة البلد. كانت صور الحاكم الملكي فقط موضع تداول. وكانت الأهمية محصورة فقط في تناغم جسده، الذي لم يكن الإقليم قادراً على عكسه إلاّ بصورة منقوصة: قطبية فرنسا وناڤارّ، أراضي الأجانب الحبيسة، حدود مضطربة في الشرق بين فرنسا والإمبراطورية من جراء لعبة السيادات الإقطاعية المركّبة. لقد كسر «المؤسّسون» المرآة حيث كان الإقليم والأمير يتراسلان صورهما، واستحدثوا جغرافيا - أيقونية، ونشروا بصورة واسعة الخريطة الجديدة لفرنسا، كما دعوا الوطن الشاب إلى تأمّل ذاته فيها. لم يعد الإقليم هو الجسد المتوسّع للملك، بل هو جسد الأمة. ولم تعد كلمة فرنسا تدلّ على الملك (الذي أطلق عليه لبرهة وجيزة من الزمن، إسم ملك الفرنسيين) بل تدلّ على الأمّة بالذات.

كان منهج المؤسّسين مساحياً [متعلّق بسجلّ المساحات]: البنية الملكية، والعوائق الموضوعة أمام

رواج البضائع، كلّها تعدّلت بواسطة عملية تنقيح «خرائطية»[٥]. صار إصلاح الدولة، والنزاعات السياسية خصوصاً، يلقى دائماً حكماً إقليمياً. وهكذا، صار النزاع مع الكنيسة يتم عبر إلغاء المطرانيات، ويحصل رفض السلطات القضائية الأسقفية الأجنبية، من خلال مراصفة الخريطة الكنسية مع خريطة المحافظة. إن الجماعة بأسرها هي التي شهدت تمزّق جذورها المادّية. والرهبان الذين يريدون عقد المصالحة بين الملك (رأس السلطة التنفيذية) والأمّة (السلطة التشريعية)، يبنون هاتين السلطتين على الإطار الإقليمي الوحيد ذاته: المحافظة. إنّ منطق النزاعات يقوّض العلاقة الدستورية بين التنفيذي والإشتراعي ويهدم دعامتها المحافظية، التي لم يعد لها من دور تلعبه سوى في جباية الضرائب.

«ينبغي على فرنسا أن تكون كلاً غير قابل للتجزئة. وينبغي لها التمتّع بوحدة تمثيلها. إنّ مواطني مرسيليا يريدون مدّ أيديهم إلى مواطني دنكرك». باسم هذا المبدأ، الذي أملاه دانتون[٦]، اقترح الجيروندي بوزو بأن يتجمّع في باريس حرس مكوّن من نواب المحافظات. «هذه الجمعية الجميلة (الجمهورية) ليست محشورة ضمن تخوم إقليم صغير: إنّها واحدة، لا تقبل التجزئة، وتشمل مساحة فرنسا بكاملها... إذا كان المبدأ (...) مهماً وضرورياً، فإنه كذلك بالنسبة إلى باريس بصورة أساسية»[٧]. إن ما يتقرّر مصيره هنا، هو مكانة باريس في المسار الثوري. «يجب اختزال نفوذ باريس إلى نسبة واحد على ثلاثة وثمانين، كما هو الحال بالنسبة إلى كلّ واحدة من سائر المحافظات»[٨]. باريس مركز المجلس، قلعة المبادرة الشعبية، باريس ذات الأبواب المحروسة بعناية، هي تحت مراقبة العاميّة.

في ٢٥ أيلول / سبتمبر، ثم في ٨ تشرين الأول / أكتوبر، تمّ بصورة أسطورية تحاشي المواجهة بين الجيروندين الذين يستندون على المناطق، وبين الجبليين الذين يستعينون بالمعدومين [اللا متسرولين]، وذلك بواسطة الإعلان عن وحدة وعدم تجزؤ الجمهورية[٩]. ينبغي على وحدة التمثيل التي تجسّد وحدة الأمّة، أن تتحقق مادّياً في وحدة الإقليم. إعادة لصق سحرية، محو خيالي للتوترات، والتسويات السياسية، كلّها مثبتة رمزياً من خلال تمامية الإقليم[١٠].

ولكن ينبغي على الجمهورية أن تكون مسيّجة، لكي تكون واحدة بصورة تامة. هل تقوى الثورة، التي ترفض بالإجمال العوائق الموروثة عن النظام القديم، على احتمال هذه النطاقات التعسّفية، هذه المساحة المخرّمة، هذا الرسم السلالي؟ ولكن أين تثبّت الحدود؟ سرعان ما أصبح الانغلاق والتوسّع غير قابلين للفصل، ذلك أن الإقليم ينبني دائماً على حساب إقليم آخر، أي ضدّ إقليم آخر. إذن، أين التوقّف؟

الحرب هي التي تحسم الموضوع. كان الجيرونديون يريدون الحرب، منذ عام ١٧٩١. وكانت، في البدء، موجّهة ضدّ السلطات الملكية، وسرعان ما انعطفت ضدّ إنجلترا، لأنّها الخصم الرئيسي التجاري والصناعي. وبما أنّها مصدر مكاسب، فإنّ الحرب تكشف عن المطامح المتفلّتة من جراء التحرّر من الحواجز الإقطاعية. حتى عام ١٧٩٢، كان الأجنبي ما يدلّ على سلوك غير مدني: خيانة، دسيسة، إنتقال. مع إندلاع الحرب، أصبح الأجنبي هو الحكومات، ثم الدول، ثم الشعوب. كذلك ينبغي على الثورة أن تتوطّد في أرض الآخر. ولم يتمّ الإصغاء إلى روبسبير حين كشف أنّ مركز الشرليس في كوبلانس بل في باريس. «إذن، ليس هناك أية علاقة بين كوبلانس وبين أي مكان آخر لا يبعد عنا؟»

[11]. عن طريق الحرب، أمل الجيروندیون بحصر النزاع على الحدود.

تستدعي الهزائم الأولى الانتباه إلى أنّ أمن البلاد يدافع عنه في بلجيكا وعلى ضفاف الراين. بل أن بعض الجيرونديين عزموا على إجلاء جنوب منطقة اللوار. وعندما سقطت فردان، وهي آخر معقل قبل باريس، قيل أن «العدوّ على الأبواب». خلال بضعة أسابيع، في أعقاب ڤالمي، أصبحت الجيوش الجمهورية في مناطق الراين والألب. وطلب أبناء نيس والساڤوا والريناني الانضمام إلى الجمهورية. وبذلك انفتح الشجار حول الضمّ.

لقد أعلن دستور عام ۱۷۹۱ بأن «الأمة الفرنسية تتخلّى عن مباشرة أي حرب بهدف السيطرة، ولن تستخدم قواها أبداً ضدّ حرية أي شعب من الشعوب». مع ذلك، وحول الجيرونديين، تحلّق لاجئون سياسيون قادمون من برابان، من بلاد لياج، من سويسرا، ومن ريتانيا. «ما يميز جميع هؤلاء الرجال، هو أنهم كانوا يصلون إلى فرنسا حاملين قناعتهم الراسخة بأن الثورة وحدها في هذا البلد، وهو الأشدّ قوة في القارة الأوروبية، تسمح لبلادهم بالذات بأن تتخلّص من المستبدّين» [12]. إنهم يستعيدون عالمية الأنوار لمصلحتهم. منذ الاحتفال بعيد الاتحاد (الفيدرالي) في عام ۱۷۹۰، تشكّل وفد عن الأجانب يقوده أناركارسيس كلوتس، وكان الوفد يمثل «الجنس البشري». إن تأطير الجنود الأجانب اللاّئذين بالفرار، ومنح المواطنية الفرنسية لـ «فلاسفة الأمم الأجنبية الذين يقيض لهم إسداء خدماتهم لقضية الحرية»، يظهران للعيان حيوية المقولة العالمية. وقد جعل أناركارسيس كلوتس نفسه الناطق باسمها: «إن أول شعب مجاور يختلط بنا سيعطي الإيذان بالإتحاد (الكونفدرالي) العالمي. ستجد في الأمّة الفريدة أفضل حكم ممكن وبأقلّ التكاليف الممكنة. البشر المتخلّصون من أغلالهم سينشدوننا النصح؛ سوف نبدّل اتجاههم عن الاتحاد المؤقت للجماهير من خلال دعوتهم إلى الاتحاد الملائم للأفراد. ليس هناك سوى محيط واحد، ولن يكون هناك سوى أمة واحدة» [13]. يمكننا أن نستشف من هذه الشهادة العقيدية، استيهام سوق رأسمالية متحرّرة من كافة العوائق، وتبادلية - حرّة ومعمّمة: «الكون المكسّر إلى ألف مقاطعة متساوية، سوف يفقد ذكرى التسميات القديمة والاحتجاجات القومية» [14]. سوق عالمية ولكنها متمحورة حول فرنسا: «إن الضلالة تجعل المسلمين يسجدون باتجاه مكّة. بيد أن الحقيقة سترفع جبين كافة البشر مثبّتة أنظارهم باتجاه باريس» [15]. بهذه الطريقة، وقبل يومين من ڤالمي، تمّ اختلاق مقولات حرب الدعاية: «إذا كان الهدف هو الجمهورية الكونية، فإنّ فرنسا هي نواتها» [16]. وفي ١٩ تشرين الثاني / نوفمبر ۱۷۹۲، تعلن الجمعية الوطنية بأنها «ستمنح الأخوة والنجدة لكل الشعوب التي تريد استعادة حريتها» [17].

وعندما يعبّر وفد يمثّل سكان الساڤوا عن «أمنيته بالإنضمام إلى الجمهورية الفرنسية، لا عن طريق التحالف البسيط، بل من خلال وحدةٌ وثقى»، يستطيع غريغوار إجابتهم: «أيها الساڤويون الأجلاّء، لقد قلتم لا، وفجأة جاءت الحريّة موسّعة أفقها، وحامت فوق جبالكم؛ ومنذ هذه اللحظة، حققتم أيضاً دخولكم إلى الكون» [18]. ثمة انزلاق تاريخي يمكن الكشف عنه: سكان الساڤوا جرى تعميدهم ثانية تحت اسم «اللوبرجيون»، أي باسم القبيلة الغالّية التي كانت تحتلّ هذه المنطقة. تعثر فرنسا من جديد على امتدادها الأصلي، الذي تسبب الطغاة بتفكيك أوصاله. إلاّ أنّ الحجّة الجغرافية هي الغالبة في تقرير غريغوار: «بدون جدوى، أراد البعض أن يربط الساڤوا بمنطقة «البيامون». إن جبال الألب تدفع،

بدون توقف، منطقة السافوا ضمن مقاطعات فرنسا، وسيكون نظام الطبيعة معيقاً فيما لو أن حكومتها لم تكن مماثلة... فرنسا هي كلّ سوف يكتفي بذاته، لأن الطبيعة وهبتها حيثما كان حواجز تعفيها من التضخم، بطريقة تجعل مصالحنا متفقة مع مبادئنا »[١٩]. من الجمهورية الكونية، جرى الإنتقال إلى الجمهورية الإقليمية، المرسومة طبيعياً. وفي الحادي عشر من كانون الثاني / يناير ١٧٩٣، يستعيد نواب مدينة نيس الحجّة ذاتها: «ان الميزات التي تمنحها هذه المدينة الجديدة للجمهورية الفرنسية كثمن لانضمامها، هي تلك المتأتية من وجود خط فاصل يبدو أن الطبيعة نفسها قد رسمته بواسطة سلسلة من الجبال التي تظهر وكأنها حاصلة عن سابق تصوّر وتصميم لكي تفصل فرنسا عن إيطاليا». بعد الغد، يضيف دانتون، داعياً إلى انضمام بلجيكا: «حدود فرنسا رسمتها الطبيعة. سنتوصّل إليها في نقاطها الأربع، في المحيط، في الراين، في الألب، في البيرينيه»[٢٠].

خلف هذا التطبيع للحدود، يتأكد الخط الدفاعي. من حرب الاستيلاء - الهجومية -، يجري الانتقال إلى المحافظة على المكتسبات. لقد تمّ إهمال الإعلان السخي لعام ١٧٩١: في ١٣ نيسان / أبريل، تصرّح الجمعية التأسيسية «بأنها لن تتدخل بأية طريقة من الطرق، في حكم القوى الأخرى»، لكنها «تفضّل أن تنطمر تحت أنقاضها بالذات على المعاناة الناجمة عن تدخل أية قوة أجنبية في النظام الداخلي للجمهورية»[٢١].

لم يعد الأمر يتعلّق بالجمهورية الكونية، بل بإقليم يتحصّن بالاستناد إلى حواجز إراثية [طوبوغرافية] : خط المرتفعات وممرات جبال الألب، حيث يصعب المشي لمسافة طويلة، كما يصعب نقل المدفعية الثقيلة آنذاك، وقد أقيم نظام دفاعي على (نهر) الراين شاملاً الحوض الباريسي وباريس، ومنتشراً حول مروحة من الأنهار، اليون، الأوب، المارن، الآن والواز.

« فلنترك للفلاسفة، لنترك لهم، مهمة العناية بفحص الإنسانية في كافة علاقاتها: نحن لسنا المثلين للنوع البشري. أريد إذن من المشرّع لفرنسا أن ينسى الكون برهة لكي لا ينشغل إلاّ ببلده؛ أريد هذا النوع من الأنانية القومية، التي بدونها سنكون خائنين لواجباتنا... أحب جميع الناس؛ أحبّ بشكل خاص جميع الناس الأحرار، لكنني أفضّل حبّ الناس الأحرار في فرنسا أكثر مما أحبّ سائر البشر الآخرين في الكون»[٢٢]. مبرّر الدولة هو الذي ينتصر من خلال عقيدة الحدود الطبيعية.

الإقليم الموعود : أميركا

« مصيرنا أمركة العالم». بهذه الطريقة يفصح تيودور روزفلت في عام ١٨٩٨ عن التحديد المزدوج للخطاب الأميركي، إنه رسولي وإمبراطوري. إنّ «بيان المصير» يقرن لاهوت التوسّع بإستراتيجية كونية عن سابق تصوّر وتصميم، والإثنان متجذّران كلاهما بصلابة في الوعي الأميركي من خلال المقولة الأيديولوجية للأرض / الإقليم الموعود (ة).

العودة المتأنّية إلى تكوين هذا الخطاب الأميركي[١]، تبرهن كيف أنه كان قائماً بصورة مسبقة، حتى قبل إعلان الاستقلال. تجري الأمور كما لو أن سلسلة من الأحداث المقالية، بين عام ١٧٦١ وعام ١٧٧٦، كانت ترسم من قبل الأحداث المادّية، من فتوحات وانتزاع عمليات الإشراف.

في اليوم التالي لحرب السبع سنوات، قام التاج البريطاني بعدد من الإجراءات، بعد أن ضاعف

مساحة ممتلكاته في أميركا الشمالية، ليؤكّد سلطته، ويثقل وزن الضرائب ويعزّز إشرافه التجاري على مستعمرات الساحل الشرقي. بتوصّلها إلى مستوى من التطوّر الإقتصادي، إضافة إلى حرصها على تمايز حكومتها، شعرت المستعمرات بالإهانة المتأتّية خصوصاً من المنشور الملكي لعام ١٧٦٣ الذي يفرض حاجز «ألليغاني» كحدٍّ أمام التوسّع الريادي ويحيل غرب «الآبالاش» إلى القبائل الهندية. وكان قد سبق لجيفرسون أن اتهم الملوك البريطانيين بتفكيك البلاد التي كانت تشكّل مجموعة متجانسة [٢]. وكندا التي ساهم المستوطنون في الاستيلاء عليها على حساب فرنسا، حظيت بموقع خاص بموجب قانون كيوبيك الصادر عام ١٧٧٣. على هذا النحو، ومنذ عام ١٧٦٣ أصبح للنزاع مع التاج البريطاني ميدان جليّ هو الحدود.

الإقليم والملكية : الحجّة الحقوقية

تشابكت المطالبة الإقليمية بالنزعة الإنفصالية بسرعة كبيرة، الأمر الذي استثار مسألة الملكية: لا يمكن لهذا الإقليم أن ينسب إلى الإنجليز، لأن «أميركا لم تكن بتاتاً جزءاً من مملكة إنجلترا. لقد كانت في حوزة شعب من المتوحشين، المبعثرين في كافة أرجاء القارة، ولم يكن هؤلاء تابعين للسيادة البريطانية» [٣]. وإذا كان سيقال للهنود، في اندفاعة جفرسونية نموذجية، بأن الأميركيين «لا يشكّلون بعد اليوم جزءاً من الأمم القديمة الواقعة ما وراء النهر الكبير»، لكنّهم متّحدون «في أسرة واحدة مع إخواننا الحمر المقيمين في هذه الأمكنة.. وبأننا وأسلافنا نقيم هنا منذ أمدٍ طويل إلى حدّ أنه يبدو لنا بأننا متجذّرون مثلكم في هذه الأرض» [٤]، فالحاصل، إنه لأمرٌ واضح أن تعود هذه البلاد ليس إلى القاطنين فيها، بل إلى المستولين عليها [٥]. «لقد تمّ فتح أميركا، وقامت مستوطناتها المغروسة بصلابة بفضل التكاليف الفردية وليس بفضل تكاليف الدولة البريطانية. لقد سفحوا دماءهم كي يهبوا أرضاً لمستوطناتهم. لقد كافحوا من أجل أنفسهم ولهم الحقّ في التملّك بدون مشاركة» [٦]. إنّها الملكية بواسطة الدم. زيادة على ذلك، فإنّهم «عندما وصلوا إلى هذا العالم الجديد، اشتروا بنزاهة الأراضي من الهنود الذين كانوا المالكين الشرعيين لها» [٧]. إنّها الملكية بواسطة المال. أخيراً، «هذه الصحراء المتوحّشة والجرداء» تعود إلى أولئك الذين «يزرعون الأرض البائرة باذلين جهداً لا يتوقّف» [٨]. إنّها الملكية بواسطة عرق الجبين. الحاصل أن الهنود لا يستطيعون المطالبة بهذا الإقليم «الذي يجتازونه، أكثر مما يقيمون فيه» [٩]. لأن السكنى تعني فلاحة الأرض، تحسين قيمتها.

تغيّر السلّم : الحجة الجغرافية

لن يقيّض للمسألة أن تحسم بعبارات حقوقية. لا يمكن أن يحصل الحسم، كما نعلم، إلاّ بالعنف وهذا ما سيحصل. يبقى أن هذا العنف، في هذا القرن حيث يسود العقل، ينبغي أن يكون شرعياً : «الجزر الصغيرة، العاجزة عن حماية نفسها بنفسها، هي أغراض ملائمة لسيطرة الممالك، لكنه سيكون مجانياً للعقل أن نفترض بأنه ينبغي على قارّة أن تكون دائماً محكومة من قبل جزيرة» [١٠]. ولا يمكن أن يكون السبب، في هذا الساحل الشرقي المسكون بقضية الحدود، إلاّ جغرافياً. «لم تسطع الشمس أبداً فوق

قضية كبيرة مثل هذه القضية. لم يعد الأمر يتعلّق بمدينة، بمقاطعة، بمنطقة، بمملكة، بل بقارّة، هي الجزء الثامن من المعمورة... إن إنجلترا، هولندا، السويد، بالمقارنة مع سائر المعمورة، لهي فوق خريطة كبيرة مثلما تكون الشوارع، والمدن، والمقاطعات على خريطة صغيرة: إنّها تمييزات ضيقة جداً بالنسبة إلى الروح القارّية» (١١). لم تكن المستوطنات تحتلّ بعد سوى قطعة ساحلية، والغزوات النادرة فقط هي التي تتوغّل نحو الداخل؛ ولكن «بمجرّد وصوله... يبدّل الأوروبي بسرعة سلّم المقاييس : كانت المئتا ألف ميل تبدو له في السابق مسافة كبيرة جداً؛ وصارت الآن أمراً تافهاً» (١٢).

تغيير سلّم المقاييس : تخفيف سرعة المطامح. هذا العبور البسيط يهبنا مفتاح المسألة، أي نمط القراءة. إنّ نضج النزعة الانفصالية ينتظم عبر إنزلاقات متلاحقة لسلّم المقاييس، إنتقالات من فضاء مرجعي إلى فضاء آخر، تلاعبات بالنسب، وبعلاقات الكبر، تضخيمات أو تضييقات للخصوم المائلين. هذه النتائج المترتبة على المنظور، لهي إستراتيجية واقعاً: لكي يتعقلوا أنفسهم سياسياً، يتعقل المستوطنون أنفسهم إقليمياً. وبوسعنا الفصل بين أربع لحظات، أربعة تشكّلات لقواعد استنباط هويتهم «الإقليمية»، بمواجهة العدو، أربعة تغييرات للأرضية، وهي تتراسل مع أربعة أشكال لوعي الذات، كما لو أنها تقديرات لنسبة القوى.

في مرحلة أولى، يعقل المستوطنون أنفسهم كرعايا بريطانيين: «ليس بمقدور أحد أن يضاهيني في فرحتي لهزيمة كندا، ولا يعود هذا الأمر لكوني مستوطناً فحسب، بل لأنني من الرعايا البريطانيين» (١٣)، يضع النزاع مستوطنة بمواجهة الإمبراطورية: وهو على الأكثر تمرّد مناطقي. إضافة إلى ذلك، ما زال يسود نوع من الخلط: يدلّ المستوطنون على أنفسهم من خلال أسماء المواقع المتعلّقة بكلّ واحدة من المستوطنات «بنسلفانية، جرسية وغيرها من المناطق»، ويدركون أنفسهم كما لو أنهم منطقة أطراف.

ثم شرع الشعور القومي يتأكد وسط المستوطنات، بمواجهة الخصم المشترك. «نظراً لولادته في واحدة من هذه المستوطنات، ولأنه سليل الأسلاف الذين كانوا أوائل الغارسين، فإنّه [المؤلّف] لا يخجل من البوح بحبّه للبلد الذي شهد ولادته» (١٤). يعيّن المستوطنون أنفسهم بصورة غير مبالية ككولومبيين أو أميركيين، لكن «المستوطنات تنتشر على امتداد القارّة الأميركية، وتتّحد الواحدة بالأخرى داخل إقليم واحد» (١٥). لم يعد الأمر يتعلّق بين مركز وأطراف، بل بأمتين تتجابهان، الأولى فاسدة ومنحطّة، والثانية مزدهرة ومنذورة لاكتساب القوة.

في المرحلة الثالثة، تتجابه الأمّتان من حيث اتّصال كلّ واحدة بدائرة مختلفة عن الأخرى. «ليس في الطبيعة مثال نجد فيه التابع أكبر من كوكبه البدائي، وبما أن إنجلترا وأميركا، في علاقتهما الحالية، تمثلان انقلاباً في النظام الطبيعي للأشياء، فمن الظاهر الجليّ أنهما تنتميان إلى نظمتين مختلفتين: تنتمي إنجلترا إلى أوروبا، وتنتمي أميركا إلى ذاتها» (١٦). هذا الإنتقال إلى المقياس القارّي يضع قيد التعارض كيانين أخلاقيين، أوروبا المتكبّرة والمستبدّة، أميركا الرحيمة والمجاهدة، ويرسم نصفي دائرة، الشرق والغرب، ويضع تاريخين، القديم والجديد، وطبيعتين، الأولى محدودة الأفق والثانية تتسم بالسخاء (١٧).

أخيراً، يعقل المستوطنون أنفسهم كأنهم مسبقاً إمبراطورية:

هذه الأمّة، الصلبة والباهرة،

هذه المستوطنات الهائلة،
سترى قريباً بحريّتنا تندفع هنا وهناك
فوق كل البحار[١٨].

«لقد وضعنا ركائز إمبراطورية جديدة ما زالت تسمح بتزايد أبعادها الواسعة وبمنح السعادة لهذه القارّة الفسيحة. إنه دورنا الآن لكي نفرض أنفسنا على وجه الأرض وفي حوليات العالم»[١٩].

ينتج، إذن، إنزياح هو بمثابة منقلب للأمور. «إنجلترا هي الآن الأمّة الأقوى على سطح الأرض. وبعد فترة وجيزة على الإصلاح [الديني]، قدم بضعة أشخاص إلى هذا العالم الجديد من أجل الحفاظ على إيمانهم. هذا الحادث، الطيّب في ظاهره، سيكون ربّما السبب لإنتقال مقرّ الإمبراطورية إلى أميركا»[٢٠]. ما يتمّ استباقه هنا (خلف شكل شبه نبوي)، إنّما هو إقصاء الإمبراطورية البريطانية نحو الأطراف. إنّها حركة دائرية بصورة نموذجية: «الأميركيون هم حجّاج الغرب الذين يجلبون معهم جمهرة كبيرة من الفنون والعلوم، ويجلبون العزيمة والمواظبة اللتين تجلّتا في الشرق منذ زمن طويل: سيقفلون الحلقة الكبيرة»[٢١]. الإنزياح التقديري للمركز يتدعّم بتفاوت زمني: يجري الحديث مسبقاً عن الهيمنة الأوروبية في الماضي. إنّ المسألة هنا تتعلّق بانتقام، هو الذي «ينبغي عليه أن يقطع الصلة، وسيكون بمقدور بريطانيا العظمى أن تلعن ضراوتها الحتمية. آه أيتها السلالة القاسية، يا إنجلترا الشرسة»[٢٢].

أرض الميعاد : الحجّة اللاهوتية

لقد رأينا للتوّ كيف أنّ الانفكاكات المتلاحقة لمجموعات فضائية، إمبراطورية (مستوطنة / مركز)، قومية (مستوطنات / إنجلترا)، قارّية (أميركا / أوروبا)، ثمّ إمبراطورية (مركز / مستوطنة)، كانت وكأنّها تندرج ضمن الترتيب الطبيعي للأشياء. والحاصل أن الموقف والبعد الأميركيين هما موضع توظيف زائد من قبل لاهوت يقوم بتعزيز الشرعية والحتمية للتوسّع الإمبراطوري، «هذه الغاية العظيمة التي توخّاها الله»[٢٣]. «لقد تكشّفت اليد الإلهية بطريقة باهرة»[٢٤]، و«في عملية اكتشاف العالم الجديد، وفي تشييد ونمو وحماية دول وكنائس أميركا الشمالية، لكم يظهر فعل العناية الإلهية ساطعاً بالتمام»[٢٥]. «حتى أن المسافة التي وضعها القادر الكلّي بين إنجلترا وأميركا لهي البرهان المُقنِع والطبيعي على أن سلطة الأولى على الثانية لم تكن أبداً جزءاً من مقاصد العناية الإلهية»[٢٦].

إنّ تكوّن الدالاّت: أميركا، أميركي، أمركة، يشي بإمارات هذا التحديد المرسل من العناية الإلهية. أميركا، هي، في آن واحد، كنعان الجديدة، أورشليم [القدس] الجديدة، بلاد عدن، حيث يسود «الربّ والطبيعة»[٢٧]، «النبات الوافر، السخاء الملكي والشهي للزهور والأشجار التي تنثني تحت ثمار ذات ألوان بهيّة»[٢٨]، «طيف دائم، حيث تناغم الطبيعة لا يعرف التعكّر، لا على سطح المحيط، ولا في الغابات، ولا في السماوات»[٢٩]. أمّا الأميركيون، فهم في ظلّ الرعاية الإلهية.

كان باستطاعة شعب مختار بمفرده أن يحتلّ منطقة سخيّة المواهب إلى هذا الحدّ. كما أن الله «غربل أمّة بكاملها لكي يتسنّى له إرسال حبّته المفضّلة إليها»[٣٠]. على غرار العبريين، «حين كانوا يبحثون عن ملاذ بعيد اتقاءً للقهر، رسم الله لهم طريقاً في البحر، وأقام لهم مأدبة في الصحراء»[٣١]. إنّ المسح الطوبوغرافي يتبطّن ثانية بطوبولوجيا توراتية، ويتمّ وصف الحدود الأطلسية على غرار البحر الأحمر

لدى العبريين.

القيام بالأمركة : هذه المهمّة الملقاة على عاتق الشعب المختار، هي في آن واحد، فعل اشتراع وسنّ قوانين تتعلّق بشؤون العالم، «يتوجب على كل مواطن حرّ في الإمبراطورية أن يعتبر نفسه بمثابة المشترع لنصف الإنسانية»[٣٢]؛ التنصير : «إنّ الإستيطان، النموّ السريع والرفاهية التي لا نظير لها في هذا البلد، إنّما هي المسالك التي اختارتها العناية الإلهية من أجل تدعيم وتوسيع إمبراطوريتها»(٣٣)؛ التحرّر : «لقد كنّا منذورين بفضل العناية الإلهية لخوض تجربة أكبر شأناً: لا أن نكون فقط مساعدين على إعطاء مخرج الإنقاذ لإخواننا في أوروبا، بل لإفهامهم بأنّهم يتمتعون بذات الحقوق»[٣٤]؛ التنوير: «إستعمار أميركا، بداية تحقيق مشيئة العناية الإلهية، ألا وهي القيام ببعث الأنوار»[٣٥]؛ الإحياء : «فليحي العالم الجديد العالم القديم»[٣٦].

من هذه المحاججة المثلثة، يخرج المفهوم الأميركي للحدود، على أنها متحرّكة، مطّاطة، مستقبلية، غير محدودة، ذلك أنّها تندرج ضمن مخطّط إلهي يستبعد المتناهي. حدود تفصل بالكاد بين منطقة تحتية سبق إحتلالها، وبين منطقة في الماوراء ينبغي الإستيلاء عليها. من خلال الإلتماس بأن تكون الحدود بمثابة مرحلة، علم، تخم مؤقت، وليس بمثابة حدّ، فإنّ التوسّع لن يكون أبداً سوى عملية تملّك لإقليم منحته النعمة الإلهية. إلى ذلك، لن يكون مفاجئاً أن يتمّ تعقّل الإقليم الأميركي، في النهاية، كما لو أنه مشهد: «لقد عيّنت العناية الإلهية أميركا لكي تكون المسرح حيث ينبغي على الإنسان بلوغ مقامه الحقيقي»[٣٧]، ألم تكن (أميركا) «معزولة عن الأوروبيين وسائر العالم (...) لتكون مسرحاً لأحداث هامّة»[٣٨]، «مشهد مهيب، صاخب، وينطوي على أعلى المنافع، [والذي] جذب إليها أنظار الإنسانيّة برمتها؟»[٣٩]. أليس النداء المضطرب لأفلام الوسترن، وللسينما الأميركية بصورة أشمل، هو، بصورة دقيقة، إقامة عرض مشهدي لتأسيس الإقليم، عبر تمجيد، «الحلّة الجديدة للإطار الذي حصل فيه التأسيس المذكور؟»[٤٠].

الإقليم الحيوي : ألمانيا

كان ماركس يقول بأن الألمان أصحاب «رأس فلسفي». وكان يعني بذلك عجزهم عن أن يحقّقوا «على الأرض» وحدتهم القومية، ونزوعهم نحو التشريع «داخل العالم الأثيري للحلم»[١]. مع تأسيس الرايخ، تنزل الأيديولوجية الألمانية من سماء الأفكار إلى الأرض الصلبة.

من المؤكد أن التجذّر الإقليمي للفكر السياسي الألماني لا يعود زمنياً إلى عام ١٨٧١. فاتحاد الراين الكونفيديرالي الذي فرضه نابليون، ومشاريع الليبرالي ويلكر أو مشاريع فون غاجيرن، وأفكار ليشت، وتحقيق السيادة، والسياسة البروسية المتعلقة بطرق سكك الحديد، وبخاصة التنابذ بين ألمانيا «الكبرى» و«الصغرى»، جميع هذه الأمور تفصح علانية عن رهانات جغرافية - سياسية، إلاّ أنها ضعيفة التنظير بعد، وغير متخلّصة من الخصومات السلالية. ينبغي انتظار عام ١٨٧١ كي تأتي الموضوعات الليستية [نسبة إلى المفكّر ليسْت List] حول الجامعة الجرمانية الاقتصادية، والأفكار التي وضعها بروك وشوارزنبرغ، والفكرة القائلة بأوروبا الوسطى، وتتعرّض جميعها للتعديل في إطار

برنامج للتوسّع يعيّن خرائطياً «المكان الساطع تحت الشمس»[٢] الذي تطالب به الطبقات المسيطرة كحقّ لألمانيا ضمن عالم يشهد عملية إعادة توزيع.

كان بول دولاغارد يحلم من قبل بتمدّد ألمانيا من الأرغون إلى البحر الأسود. وستقوم المجموعة الفاغنرية [نسبة إلى فاغنر] في مدينة بايرث والمتحلّقة حول هارت، لانجبهن، فولتمان، ستقوم بإطلاق موضوعة الجامعة الجرمانية. وعندما أنشأ كارل بيترز عصبة الجامعة الجرمانية، فإنّه أحال إلى الهيمنة الألمانية موقعاً هاماً في المركز الأوروبي. إنّ تأسيس الحلف الألماني على يد فريدريك لانج، و«العصبة البحرية» على يد الجنرال كيم، و«الشركات الإستعمارية المؤتلفة» على يد دوق ميكليمبورغ، ونشر أطلس الجامعة الجرمانية، والحملة الدعائية لـ «المؤسسة المدرسية الألمانية»، و«لألمانيا في المغترب»، كلّها تستلهم المطامح ذاتها التي ترجمتها بقوة الخريطة المنشورة في عام ١٨٩٥، في ديباجة تتحدث عن ألمانيا الكبرى والوسط الأوروبي، وعلى هذه الخريطة تظهر بلجيكا الفلاماندية، البلاد الواطئة، اللكسمبورغ، سويسرا الأليمانية، النمسا، استريا، هنغاريا، الأدراج التشيكية والسلوفاكية والبلطيقية والبولندية، تظهر محاطة بجرّة قلم إجمالية، ومبرزة بلون ناصع[٣].

من خلال هذا البرنامج تنعقد الروابط بين مشاريع الوحدة الجمركية، وبين المثال القديم للهانس، و«المستقبل الألماني في مجال المياه»، وهذه المشاريع سيوحدها في ما بعد مفهوم ليبنسروم. في غضون بضعة أعوام، انتقلت الدولة من كونها تحقيقاً للفكرة لتصير إقليماً منتهياً بحدود، لتصير حصناً، نطاقاً مسيّجاً، جسداً حياً يمزج بفراسة شديدة أرضاً وشعباً، أرضاً ودماً، ملحمة وطوبوغرافيا (الرسم المساحي). بهذه الطريقة ننتقل من فلسفة [للدولة - الإقليم] إلى جغرافيا سياسية يجسّدها هيغل، ومن ثم راتزل.

راتزل

ذلك أن راتزل يحتلّ موقعاً مركزياً داخل هذا التشبّع للفكر الألماني بصورة الإقليم. لا يستقي الجميع مرجعيتهم من أعماله (وإن كانوا بأجمعهم يقرأونها)، لكن هذا «التحقيق» الواسع (في المعنى الذي يعطيه هيرودوت) يزوّد سلوكات وخطابات السلطة بالحجج والمعلومات والتعليلات. لقد كتب راتزل أعماله بين عامي ١٨٦٩ و١٩٠٤[٤]. في حينها كانت أعماله عملية الطابع[٥]: ففي مداخلاته ضمن المناظرات الدائرة، لم يكن راتزل يحسم أبداً. إنّه يصفّ، يقطّع، يجمع قطعاً من شعب إلى بعضها البعض، أجزاءً من قارّة. عندما ينشب خصام، لا يحاول أن يصالح، بل يركّب معادلات. يقوم بعمليات، بالمعنى الرياضي للكلمة. ولا يتعلّق الأمر بالعمليات الأربع الأساسية بقدر ما يتعلّق بالإرتفاع إلى مقام القوّة واستخراج الجذور.

مسلّمة التوسّع [٦]

بالنسبة لراتزل، فـ «الحراك ميّزة أساسية للشعب الحي، وهو شأن يخصّ كافة الأمم، بما في ذلك الأمم التي تكون ظاهرياً في حالة استرخاء». هناك حركات داخلية وخارجية، بعضها كامن، وبعضها الآخر ظاهر. لكن هذه الحركية «لا تكمن في مجرّد قابلية الإنسان على تبديل مكانه؛ بل يعني بالحركية

مجموع الاستعدادات الجسدية والروحية، المتطوّرة بصورة رائعة أو التي تكون قيد التفتّح، وهي بالضبط التي تجعل من هذه القابلية مبدأً أساسياً في تاريخ البشرية». إلى ذلك ينبغي على هذا المبدأ الميتافيزيقي أن يتزاوج مع خصوصيات الأرض. وسواء كانت الأراضي مثبِّتة أم طاردة، فإنها تشتغل من الداخل على «الاستعدادات» القومية التي لا تنفصل عنها. هذه الحركية المتعالية تنشط من تلقاء ذاتها، بدون أن يستلزم ذلك تدخل أية غريزة ارتحال[٧]. بالفعل، إن الفضاءات الواسعة تتمتع بقوّة جذبٍ كبيرة بما فيه الكفاية بحيث تقبل عليها الشعوب في صورة طبيعية[٨]. تشتغل المسلّمة هنا في معنى الأمر المحتّم تماماً، الذي لا مناص منه، نظراً إلى أن الحركية هي عملياً خارجة عن الملموس. بيد أنها تتمفصل مع سلسلة من العوامل التجريبية. من ناحية ما هو إنساني: عجز في وسائل تحصيل العيش، تعرّض للطرد من قبل العدو، رغبة في الإستيلاء، حنين إلى عالم أفضل. من ناحية ما هو طبيعي (فيزيائي) : الكفاح من أجل نوعية أفضل للأرض، واقعة أنه داخل المعمورة «لا توجد حواجز مطلقة أمام حركة الحياة، بل حثّ دائم على البحث عن الفضاء الحيوي». كلّ هذه المعطيات تضمن صلاحية إضافية وغير ضرورية لعملية البرهنة التي تظلّ ما وراء المثل. في الحركة ذاتها، تحقق الإضافة التجريبية نتيجة ذات طابع علمي ضمن عملية البناء الذهني.

«الشعوب تمرّ، والأرض تبقى». فهي (الأرض) شأن ثابت وقائم في الظاهرات الميكانيكية المنتمية إليها. إنّ درجة التعميم تسمح بنشوء ميل شديد إلى التصنيف على قاعدة التماثل المحض: الفتح الإسباني، تحوّل منطقة البوهيم الألمانية إلى منطقة تشيكية الطابع بتأثير العمال المهاجرين، الشتات اليهودي، كل هذه الأمور تصدر عن صنف دوني واحد من الإنتقال الجغرافي - السياسي: التمدّد المبعثر عن طريق التسرّب. ما ينبغي الكشف عليه، في الأكثر، هو الكشافات، لأن «الإجتياحات الكبرى ليست إلاّ درجة [عالية] من درجات الإنتقال الناشط باستمرار». ومنذئذٍ، لا تعود مسألة الأصول تنطرح، وهي المسألة التي أقصاها راتزل ناحية الماورائيات (الميتافيزيقا). فعالم الإناسة - الجغرافي يلاحظ ببساطة وجود إقليم يجري الإنطلاق منه، ووجود منطقة وصول، وكلاهما متغيّر إلى ما لانهاية، وإن كانا مؤرّخين في صورة تقريبية. من جهة ثانية، «يتراسل مع كل انتقال نشيط انتقال سلبي، والعكس»[٩].

إنّ حجم الدول وشكلها يجري تعقّلهما كما لو أنهما تركيب متراتب لنسَب القوى، وليس على الإطلاق كتناغم. هذه الخرائطية يتم إرجاعها من حيث هي خرائطية: تدوين القوّة داخل الفضاء. من خلال القيام باستعراض نظام من الأسباب والنتائج - كالقول بأن «تقدّمات الحضارة وضعت حداً لاجتياحات الحشود»، بيد أن «كل تبدّل سياسي، وإن كان قليل الشأن، يفسح في المجال (اليوم) لحصول هجرات صغيرة» - فإن هذه الجغرافيا السياسية تطيل، في مطلق المعرفة، أمد الإنتقالات الدائمة وبهذه الطريقة تقوم بتطبيع المقولة الأيديولوجية البرجوازية حول المسرح السياسي.

التواجدية الجوهرية

يأتي الشعب في صورة طارئة (إلى نفسه) داخل فضاء معطى، وينمو الفضاء بطريقة متلازمة مع

تاريخ الشعب[١٠]. ويجدر القول بأن التطابق لن يكون كاملاً أبداً، بل هو، في أحسن الأحوال، مقارب. يولّد الشعب ذاته من ذاته انطلاقاً من العامّة وينتقل متنامياً عبر «عملية التوعية» نحو الشكل القومي. في المرحلة البدائية من هذا التطوّر، يقتضي الشعب وجود فضاء ذي حدود قاطعة وجليّة، أي وجود مكان تعثر فيه شخصيته المستقبلية على حدودها بمعزل عن أي تأثير خارجي. ومثال الجزيرة ينقل بالضبط أوصاف هذه الظاهرة: إنجلترا، اليابان، سيلان. يحصل عندئذ تراكم كلّي للطاقة[١١]. وهذا الامتلاء الشديد بالقوة سوف ينشط بسرعة كبيرة، كما لو أنه يحصل بسبب الضيق، خارج الحدود التي فرضها الشعب على نفسه. إنّ نشوء علم للمسافات سيكون أمراً مفيداً ونافعاً، كما أن التوسّع القومي سيفشل إذا لم يستند إلى فهم مصفّى للفضاء، وعلى الدوام. التوسع هو هذا الانتقال من إقليم دولتي (من دولة) إلى إقليم إتني. ولئن كان هذا الأخير يتعذّر تعريفه، فإننا ندرك الأهمية البالغة لعالم الجغرافيا الذي يسعه أن يزحزح الذرائع الصادرة عن الأفكار الغامضة، وذلك من أجل إرساء أفضل لسياسة الفتح. من ذلك، على سبيل المثال، القول بأن الحدود رؤية صادرة عن الروح. وراتزل يقيم تعارضاً بين الخطّ الحدودي وبين الفضاء الحدودي. فالأول، أي الخطّ الحدودي، يفسّر وجوده بواسطة الدواعي الدبلوماسية والذرائع الحاضرة للدول، أمّا الثاني، والذي يطلق عليه بعد اسم الحاشية، الإقليم المتداخل، الشريط أو الحزام، فهو أجدر أن يكون أكثر تطابقاً مع الحركات الملموسة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ القيام بمراجعة لعقيدة الحدود الطبيعية تفرض نفسها من وجهة نظر فعاليات هذه الحدود. ومن المؤكد أن مثال الشعوب الجزيرية أو شبه الجزيرية يثبت أنها كوّنت نفسها بسرعة كبيرة وأصبحت أمماً، على أن وجود حدود نهرية مثل ألمان Main أوسبريا السفلى هو أمر لا يعتدّ به إلاّ في نظر عالم الجغرافيا العسكرية[١٢]. عملية التطبيع وعملية نزع التطبيع (جعل الشيء طبيعياً) تتقاطعان داخل أرض فكرية خالية من البشر: راتزل يناقش مسألة الحدود العرقية، والثقافية، واللغوية، واستحالة لصقها ببعضها بعضاً ويلمّح إلى اعتبار الحدود - الخطّ نتاجاً لتوتر حاصل في التداخل الإقليمي، ليس إلاّ[١٣].

إرتكاس

تفعل الأرض فعلها في الشعب وهو، بدوره، يقوم بتحويلها. فالمناخ والقسمات البارزة والترسيمة، كلّها، تجعل الشعب يتمتع بقابلية على التمدّد، كما تقرّر قابلية منطقة ما على إنتاج الحضارات. لكن قيمة الإقليم يمكن أن تكون موضوعية أو ذاتية بحسب المصالح الداخلة في اللعبة. على هذا النحو يكون لوضعية الإقليم المركزية أو الطرفية، الجزيرية أو القاريّة، ولسمته الهجومية أو الدفاعية، المساعدة على تمايزه أو العصيّة على الضبط، يكون لكل هذه الأمور تأثير على سياسة الدول، بل وحتى على قابلية الشعوب على التجذّر. وتصبح الدولة جسماً عن طريق تنظيم الأرض على يد الشعب.

إنّ التمفصلات البلاغية للخطاب الجغرافي - السياسي[١٤] لا تتّصف بالحياد: فهي تضمن الإستقبال الحسن لإستراتيجيات ضمنية. إنّ بداهة المقولات ذات الطابع الدلالي في الظاهر، تحلّ محلّ الرهانات الإستراتيجية التي تفصح عنها أعمال الدعاية والتي يظهرها النزاع. تقوم دورة لغوية بتأسيس

تراسلات اشتمالية (واحة / جزيرة، بولينيزيون / أسكيمو) من أجل تمرير وتسويغ أهداف توسّعية[١٥].

عندما يقترح راتزل «الإلتحاق بمدرسة القارّات»، كآسيا وأميركا حيث التزاحم المكاني على قدم وساق، فإنّ تفكيره ودعوته إلى التفكير إنما تنصبّان على تبدّلات الخريطة الأوروبية. وعندما يصنّف الشعوب تبعاً لقابليتها على السيطرة (بالنسبة إلى الفرنسيين، هذه القابلية موجودة لدى الزعماء، وليس لدى المجموع، أما بالنسبة إلى الإسبانيين، فإنّ هذه القابلية تظهر في صورة أشدّ لدى الجموع، أما عند الإنكليز، فهي متساوية لدى الطرفين)، فإنّه يفكّر بالألمان على وجه التخصيص[١٦]. تبدو النزعة الموغلة في النمذجة كما لو أنها ظاهرياً تدور في الفراغ، لكن الدعاية التي تقوم بها العُصَب (جمع عصبة) تعطيها مضموناً.

من المركزية الجغرافية ...

باشر راتزل عام.١٨٦٩ في وضع علم إناسة جغرافية يفضي إلى علم جغرافي - سياسي. وليس موضوع الدراسة هو الذي تغيّر (فقد بقي يطول الكوكب) وليس المنهج (وهو يظلّ قائماً على المسلّمة)، بل درجة التورّط. ثمة انتقال من العلم المحض إلى العلم المتورّط. فبعد أن تساءل راتزل عن صيرورة الشعوب، عبر عملية تكنيس للمعمورة، نراه يقترح على الألمان بصفتهم مستعمرين منذ ولادتهم، أن يوحّدوا دولتهم، وكانت بعد فيديرالية، وأن يتجاوزوا جيرانهم لكي يتمددوا في أوروبا، وأن ينشئوا لأنفسهم موقعاً في السوق العالمية. إنّها عملية تركز. البرنامج الذي يعرضه، وهو ينطوي على نزعة عضوانية إقليمية وتوسعية قومية، يؤسس لتعاون مثالي بين مجموعات المصالح (الزراعيون المحافظون للغاية، البرجوازيون الليبراليون الصغار والمتوسطون، الرأسمال الكبير)[١٧] الذي لم يعد يكفيه الخوف من البروليتاريا، ولا هاجس الخشية من تذرّر البلاد[١٨]، ولا الحقد على الفرنسي، لكي يتوحّد. إنّه فاعل طبقات إذاً، ولكنه أيضاً فاعل مراحل، ذلك أن راتزل لا يعمل تبعاً للظرف، بل تبعاً للحقبة. وقد تعاقبت بين عام ١٨٦٩ وعام ١٩٠٤ ثلاث مراحل:

١) الأزمة الإقتصادية في عام ١٨٧٣، تعزيز الوحدة الألمانية في إطار إستراتيجية دفاعية تسعى إلى إقامة التوازن الأوروبي.

٢) حالة الركود والمعضلة التي عرفتها الدولة الزراعية / المصنّعة، القيام بمغامرة استعمارية لإنتزاع قطع صغيرة وقليلة في أفريقيا (١٨٨٤-١٨٨٥)[١٩].

٣) بدءاً من عام ١٨٩٠، حصول انطلاقة إمبراطورية نحو «الفيلتماخت» أي الإندفاع الكوني الحقيقي المبني على سياسة بحرية.

إنّه فاعل خطاب على وجه الخصوص: إذ أن نزعة الجامعة الجرمانية كانت تستند إلى سلسلة من الخطابات - العرقية، الطبيعوية، التاريخية، الثقافوية - وهي ذات منطقيات (جمع منطق) غير متوافقة، بحيث أن كل خطاب منها يفترض إقامة حدود مثالية. يقوم راتزل بخلطها، ثم يسقطها إسقاطاً على الخريطة بدون أن يخصّ أحدها بخطوة ما.

إنّه، ختاماً، فاعل أجهزة. فالمطالبة التوسعية توضع قيد التداول انطلاقاً من سلسلة مواضع:

الجامعة، أطالسها (جمع أطلس) ودورها المدرسي، القيادات العليا مثل ڤون برناردي ومولتكه وشليفن وتيربيتز، الأحزاب، العصب (جمع عصبة)، المؤسسات ذات التوجه الإقتصادي مثل مؤسسة الوسط الأوروبي[٢٠]. إن راتزل ينشىء خطاباً على القياس، على قياس هذا التعدد في المصالح، في المفاهيم والطموحات.

إلى المركزية العرقية

يكتفي السويدي كجيللين[٢١] بتجذير المفاهيم الراتزلية الرئيسية: حاسة المكان، أي القابلية الطبيعية لشعب ما على تنظيم الطبيعة، تصبح هنا حكراً على العرق الجرماني. فالشعوب تتمتع بموهبة تزيد أو تنقص، وهي منذورة بقدر يزيد أو ينقص، للقيادة، أي لممارسة الحكم على الآخرين. ويدفع كجيللين إلى الأمام عملية تمثّل الدولة وكأنها فرد: تصبح الجغرافيا السياسية جيوبوليتيك. إلاّ أن أحد الألمان، ونعني بذلك هاوشوفر، وهو جنرال وأستاذ، جندي وسياسي، هو الذي سيترأس المدرسة الجديدة. فهو بتشديده على راتزل وكجيللين، سوف يستعيد طروحات الإنكليزي ماكندر الذي كان يعتبر بأن هناك، على وجه المعمورة، كتلة واحدة من الأرض تستحق الإهتمام: مجموعة أوروبا – آسيا – أفريقيا، وقد أطلق على هذه المجموعة اسم «الجزيرة العالمية»، ومركزها، منطقتها الأساسية، وقلبها، يتراسل مع موقع روسيا. «من يمسك أوروبا الشرقية يمسك القلب، ومن يمسك القلب يقود الجزيرة العالمية. من يمسك هذه الجزيرة يقود العالم». ويخلص ماكندر إلى إقامة تعارض بين القوى البحرية والقارّية. أمّا هاوشوفر فإنه يكتفي بإزاحة مركز القلب قليلاً باتجاه الغرب، واضعاً ألمانيا في مركز المعمورة[٢٢]. وقد قام أحد تلامذته، وهو رودولف هيسّ، وعقد الصلة بين هاوشوفر وهتلر. وقام هاوشوفر بزيارة هتلر في سجن لاندسبرغ وكان هذا الأخير منكبّاً آنذاك على كتابة مؤلفه الشهير «كفاحي». وأصبحت الجيوبوليتيك المؤرينة (القائمة على العنصر الآري) عقيدة للحزب القومي – الإشتراكي. في عام ١٩٣٣ أصبح هاوشوفر عميداً لكلية العلوم في جامعة ميونيخ. لقد أصبح الجيوبوليتيك «الوعي السياسي للدولة».

الإقليم الطبيعي، الموعود أو الحيوي. هذه الوحدات الأيديولوجية الثلاث لا تتوزّع على وجه التخصيص على الفرنسيين، والأميركيين أو الألمان. فهي تتراكب في ما بينها، فنرى القومية الإسرائيلية الفتية تستغلها مداورة بحسب الهيئة التي تتوجه إليها، إزاء الرأي العالمي (الحدود الطبيعية : مرتفعات الجولان)، إزاء الجماعة اليهودية (أرض الميعاد : العودة إلى أرض إسرائيل التوراتية)، إزاء الرأي العام الإسرائيلي (من الحيوي لبقائنا أن نتعدّى حدود ١٩٤٨).

ترجمة : حسن الشامي

هوامش البحث

* النص مأخوذ من الجزء الثالث والأخير من مؤلف جماعي أشرف عليه المفكّر الفرنسي الراحل فرنسوا شاتليه، وصدر تحت عنوان «تاريخ الأيديولوجيات» عن دار «هاشيت» Hachette في باريس عام ١٩٧٨. وتتناول الدراسة التي كتبها ميشال كوريشمان وموريس

رونيه ثلاثة نماذج من التمثيلات الأيديولوجية المتعلقة بتعريف الإقليم والأرض. . - المترجم -

المدخل

١ - على هذا النحو جرى، في القرن الثامن، التمييز بين سبع دوائر: الهواء، الأثير، الأولمب، الفضاء الملتهب، سماء الكواكب، سماء الملائكة، سماء الثالوث. هذا الإرث الإغريقي جرى تنصيره (جعله مسيحياً) في القرن الثاني عشر: السماء البدينة وهي السماء التي نراها، والسماء الروحية التي تسكنها الجواهر الروحية، والسماء الذهنية وفيها يتأمّل السعداء وجهاً لوجه الثالوث المقدّس.

٢ - «يسمّى الخالق خالقاً بالنسبة إلى مخلوقاته، كما يسمّى السيّد سيّداً بالنسبة إلى أتباعه». والعبارة لسان أوغسطين.

٣ - الصورة الخاصة للمملكة إنما هي الشرف الملكي الذي يعطي الإمارة إسمها كمملكة؛ مضمون المملكة ومضمون أية إمارة أو حتى أية دولة جمهورية يتأتى من عدّة عناصر، من بينها بالتأكيد اجتماع البشر، وسنّ القوانين، والسلطان والأرض، وهذه الأخيرة توفّر للسكان غذاءهم، والحاجيات الضرورية الأخرى والمباهج؛ وانطلاقاً من هذين النوعين من العناصر، وباعتبار الشكل والمضمون بالطبع أمرين ضروريين، يمكن القول بوجود مملكة. وإذا ما حذفنا الأرض التي تمنح الغذاء أمكن إقامة مملكة الأرواح الهوائية، ولكن لا يمكن أبداً إقامة مملكة بشرية.

فرنسا : الإقليم الطبيعي

١ - بحسب تقرير توريه باسم لجنة الدستور، في ٢٩ أيلول / سبتمبر ١٧٨٩.

٢ - يستعيد توريه مشاريع قدّمها ليترون في عام ١٧٧٩. وكان عالم الجغرافيا القادم من هيسيلن قد نشر خريطة لفرنسا ميّز فيها بين ٩ مناطق و٨١ مقاطعة في عام ١٧٨٠. وسبق لسيايس أن نشر عام ١٧٨٨ دراسة حول تقسيم فرنسا إدارياً.

٣ - أورده سوبول في كتابه عن تاريخ الثورة الفرنسية.

٤ - نظراً لاصطدامهم بالموروث الملكي والإقطاعي، يبحث الثوريون عن حلول إقليمية. ويمكننا هنا أن نستشهد بإصلاح النظام المتري. فمن أجل تسهيل التبادلات، جرى وضع نظام واحد وعقلاني للأقيسة والمكاييل بدلاً من النظم المتفاوتة: قدم، بنتة (مكيال للسوائل)، حبوب، ياردات مربعة، أنصاف دروب، أرباع حبل، ذراع... ولكن على ماذا جرى الإستناد لإقامة النظام الموحد؟ جرى الإنطلاق بالضبط من الإقليم، بحيث يتم تعريف المتر بأنه العشر المليوني للمسافة من القطب إلى خط الإستواء، والليتر بأنه عشر المتر المكعب، والغرام بأنه وزن سنتمتر مكعب من الماء المصفّى، والآر بأنه مئة متر مربع والستير بأنه متر مكعب.

٥ - «تكون الدول ، بالنسبة إلى الأمة، كما تكون الخريطة المختزلة بالنسبة إلى امتدادها الفيزيائي؛ وينبغي على النسخة المصوّرة ، أكانت جزئية أم مكبرة، أن تحظى دائماً بنفس مقادير الصورة الأصلية». (Mirabeau: Lettres de Cachet)

٦ - قيل هذا خلال الجلسة العاصفة المنعقدة في ٢٥ أيلول / سبتمبر عام ١٧٩٢. وقد تعارضت آراء الجيرونديين والجبليين بصدد المخرج المشترك للعاشر من آب / أغسطس. أخرج مارا مسدساً وضعه على صدغه وهدّد بإطلاق النار على رأسه إذا أصرّت منطقة الجيروند على اتهاماتها. تحدّث دانتون وأعلن عقيدة عدم التجزئة. وتم التوصل إلى الاجماع.

٧ - في ٨ تشرين الأول / أكتوبر ١٧٩٢.

٨ - هذا ما قاله لاسورس، نائب منطقة تارن، في ٢٥ أيلول / سبتمبر.

٩ - أنظر : غيومار، الأيديولوجيا القومية.

١٠ - لا يمكننا الإمتناع عن الإشارة هنا إلى أن تعيين الفرقاء والزمر (جمع زمرة) له طابع جغرافي، وهو وصفي بالنسبة إلى الجيروند (حيث القادة قادمون من مدينة بوردو) أو مجازي بالنسبة إلى الجبل، والسهل والمستنقع.

١١ - في الثاني من كانون الثاني / يناير ١٧٩٢، والكلام موجّه إلى اليعاقبة.

١٢ – في التاسع من أيلول / سبتمبر، بمناسبة «مديح غوتنبرغ».

١٣ – المصدر ذاته.

١٤ – المصدر ذاته.

١٥ – المصدر ذاته.

١٦ – لقد سبق للحقوقي فرنسوا هوتومان في مؤلفه «فرانكوغاليا» في عام ١٥٧٣، أن شدّد على أن «أولئك الذين كانوا العاملين الرئيسيين على استعادة الحرّية أطلقوا على أنفسهم إسم «الإفرنج»: وهذا يضاهي القول بالأليمانية السويسرية بأنهم أحرار وخارج العبودية: وبهذه الوسيلة ستفرض المناسبة الراهنة عليهم اسم الفرنسيين». أوردهُ ج. غيومار، مصدر سبق ذكره.

١٧ – بناء على اقتراح تقدم به غريغوار.

١٨ – في ٢١ تشرين الثاني / نوفمبر ١٧٩٢.

١٩ – تقرير قدّمه غريغوار في ٢٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٧٩٢، «حول مسألة اندماج السافوا في فرنسا».

٢٠ – في ١٣ كانون الثاني / يناير ١٧٩٣.

٢١ – كان دانتون قد دعم هذا التخلّي عن الحرب الثورية، فقال: «لقد أصدرتم، في لحظة حماس، قراراً كان الدافع إليه جميلاً بدون شك، ذلك أنك ألزمتم أنفسكم بمنح الحماية للشعوب التي تريد مقاومة طغيان حكامها المستبدين. وكان القرار، على ما يبدو، يلزمكم بمساندة بعض الوطنيين الذين يريدون القيام بثورة في الصين. ينبغي قبل كل شيء، التفكير في الحفاظ على جسمنا السياسي وفي بناء العظمة الفرنسية». (في ١٣ نيسان / أبريل ١٧٩٣).

٢٢ – روبرت، في ٢٦ نيسان / أبريل ١٧٩٣.

أميركا: الإقليم الموعود

١ – لقد نهلنا كثيراً من معين المؤلف الثمين الذي وضعته آليز مارينستراس: «الأساطير المؤسّسة للأمّة الأميركية». وهي تفقه هذه الأساطير من وجهة نظر مختلفة تماماً.

٢ – مذكرة ضدّ تجاوزات التاج: «هذا البلد... تعرّض للتفكيك مرّات عديدة من قبل الأمراء، وجرى توزيعه على أتباعهم المحظيين».

٣ – ر. بلاند: تحقيق حول حقوق المستوطنات البريطانية، ١٧٦٦.

٤ – إلى زعماء «الأوزاج»، كانون الثاني / يناير ١٨٠٦.

٥ – يرجع أنصار المذهب الإنفصالي، من ناحية أخرى، إلى الإنجلو – سكسونيين. فهؤلاء، عند مغادرتهم لجرمانيا للاستقرار في بريطانيا العظمى، قطعوا كل أشكال الولاء نحو وطنهم أو نحو أمراء المواطن الأصلية.

٦ – جيفرسون: نظرة مختصرة في حقوق أميركا البريطانية.

٧ – جوزيف وارن: خطابات.

٨ – المصدر ذاته.

٩ – صموئيل بورشاس.

١٠ – توماس بان: الحسّ المشترك.

١١ – المصدر ذاته.

١٢ – كريفكور: رسائل.

١٣ – بيفلو: الأعمال.

١٤ - ب. بايلن : مشاعر بريطاني أميركي.

١٥ - بلاند : تحقيق حول حقوق المستوطنات البريطانية.

١٦ - توماس بان : مصدر سابق.

١٧ - «أميركا، هذا الإقليم الشاسع الذي أغدقت عليه الطبيعة كل ميزات المناخ، من أراض، من أنهار كبيرة صالحة للملاحة، من بحيرات، ينبغي أن يصبح بلداً كبيراً، يعجّ بالسكان وقوياً؛ ستقوى أميركا، خلال مدة أقصر مما يحسبها الناس عموماً، على رفع الأغلال التي كبّلوها بها ولربما فرضتها على مضطهديها السابقين». (بنجامين فرانكلين، في عام ١٧٦١).

١٨ - أغنية رقص شائعة عام ١٧٧٦.

١٩ - دافيد رامسي : خطاب، ١٧٧٨.

٢٠ - جون آدامس : الأعمال.

٢١ - كريفكور : رسائل من مزارع أميركي.

٢٢ - قصيدة لفرينو بعنوان : انبعاث مجد أميركا.

٢٣ - جيريمي بيلكناب ١٧٩٢.

٢٤ - موعظة لصموئيل ماكلينتوك ١٧٨٤.

٢٥ - موعظة ج. دانا، ١٧٧٩.

٢٦ - توماس بان : مصدر سابق.

٢٧ - "Tomo Cheeki", Jersey Chronicle, 1795

٢٨ - تايم بيس، ١٧٩٧.

٢٩ - «المصلحة الحقيقية لإنكلترا - الجديدة»، للكاتب الطهراني ويليام ستوغتون.

٣٠ - موعظة دانا، ١٧٧٩.

٣١ - المصدر ذاته.

٣٢ - جويل بارلو : خطابات.

٣٣ - Abiel Abbott : Thanks giving Sermon

٣٤ - جيريمي بيلكناب.

٣٥ - جون آدامس : يوميات وسيرة ذاتية.

٣٦ - بان : حقوق الإنسان.

٣٧ - جون آدامس : مصدر سابق.

٣٨ - نوا ويبستر، ١٧٩٨.

٣٩ - تيموتي دوايت : خطاب حول بعض الأحداث، ١٨٠١.

٤٠ - المصدر ذاته.

الإقليم الحيوي : ألمانيا

١ - «إلى الفرنسيين والروس تنتمي الأرض

والبحر يخصّ الإنكليز

أمّا في الميدان الأثيري للحلم
فنحن من يسود بلا منازع
هنالك، نمارس هيمنتنا
هنالك، لا نكون مقطّعي الأوصال».
هاينى : الأرض الألمانية. الفصل السابع.

٢ - العبارة لبسمارك ذاته.

٣ - هذا الإجراء ليس خاصاً بألمانيا. ففي فرنسا، وفي الفترة ذاتها، راجت خرائط تشمل الإلزاس - اللورين الواقعة «تحت الإدارة الألمانية».

٤ - في عام ١٨٦٩، نشر راتزل «كينونة وصيرورة العالم العضوي». وفي عام ١٩٠٨، نشر «صور عن الحرب مع فرنسا».

٥ - كتب راتزل قائلاً : «إن المعرفة الجغرافية والإتنوغرافية (الأناسة الوصفية) هي قوّة سياسية».

٦ - في عام ١٩٤١، صدر عن منشورات ألفرد كرونر (في شتوتغارت) مؤلف يضم مختارات جمعها وقدّم لها الجنرال هاوشوفر، بعنوان: «قوّة الأرض ومصير الشعوب». وقد رصّعها كارل هاوشوفر بملاحظات تميل إلى إثبات قابليتها التامة للتطبيق على الفترة التي وضعت فيها قوانين راتزل.

٧ - هذه الحركية الموسّعة ليست بدون صلة مع هجرات البروليتاريا الزراعية والمدينية، التي أصبحت ظاهرة متفشية بعد أزمة ١٨٧٣، أي حين أصبحت إعادة بنينة النظام أمراً ملحاً. أنظر كتاب هلموت بوهم (بالألمانية)، فرانكفورت ١٩٦٥.

٨ - على هذا النحو ينطلق هاوشوفر بقوّة من هذا الغموض الفكري: لقد قامت معاهدة فرساي بطرد مليون ألماني كانوا مستقرّين على ضفاف الفيستول وفي سيليسيا العليا. وسوف تستنتج السياسة الهتلرية الظاهرة المعاكسة.

٩ - السلبية تعرّف أمكنة العبور، بل يذهب راتزل إلى الحديث عن «بحار داخلية».

١٠ - على الوصف الهندسي للهيئة الإنسانية يأتي الردّ، بحسب جوزيف نادلر، عن طريق وصف الهيئة الإناسية للمنظر، وهو مشهد ثقافي وشعري. أنظر كتابه عن تاريخ الأدب الألماني، عام ١٩١٢.

١١ - الترجمة الدلالية لهذه الظاهرة تُلحظ داخل التأليف المتحدث مداورة بعبارات جغرافية أو واصفة للهيئة الإناسية، كما في عبارة «جزيرة قومية» أو «المحيط الهادىء».

١٢ - «الراين نهر ألماني، لكنه ليس حدوداً ألمانية». أرنست موريتز آرندت. نحن نعرف الخطوة التي لاقاها كتاب «الراين - الرايخ - فرنسا» عام ١٩٤٠.

١٣ - بهذه الطريقة، اعتبر هاوشوفر احتلال الفرنسيين لمنطقة رينانيا أمراً مناقضاً للطبيعة، إلاّ أنه يجد معقولاً احتلال الألمان لتشيكوسلوفاكيا.

١٤ - تفهم التحفظات التي يبديها الجهاز المجغرف (تحويل الأمور إلى شأن جغرافي) للبرجوازية الفرنسية، والذي يقتصر نقده الراسخ على نزعة وصفية ملتبسة ونصف - تقريظية: كانت أعمال راتزل تزعج لأنها تنم وتنتقد عن جغرافيا يتسم بعدها السياسي بالصلافة. «المدرسة الجغرافية الفرنسية، وعلى رأسها فيدال دولابلاش، أصرّت على تمييز نفسها عن الجغرافيا الألمانية وخصوصاً عن فكر راتزل. وسبب ذلك أن هذا الأخير كان يظهر بصورة بديهية فاقعة كما لو أنه يعطي شرعية للنزعة التوسعية للرايخ». أنظر إيف لاكوست: فائدة الجغرافيا تكمن قبل كل شيء في صناعة الحرب. باريس، ١٩٧٦.

١٥ - يشير هاوشوفر إلى أن الحملة على بولندا عام ١٩٣٩ تضاهي الغزو الياباني لمنشوريا.

١٦ - يحدد هاوشوفر بدقة كيف أن الألمان ينتقلون ببطء في عهد القومية الإشتراكية، من النموذج الأول إلى النموذج الثالث.

١٧ - كبار ملاكي الأراضي، المرتبطون بالبيروقراطية وبالكنيسة، يرفضون الحركية الرأسمالية ويطالبون بحماية جمركية تحفظ لهم نظاماً نصف - بطركي كما تحفظ استقرار عائداتهم. البرجوازيون الصغار والمتوسطون، وهم ليبراليون، يعيرون أهمية للثورة الدائمة في ما يتعلّق بالحدود القومية الداخلية والخارجية. الرأسمال الكبير المصرفي والصناعي يتحالف مع هذه الفئة أو تلك تبعاً للمرحلة أو لاحتياجات إعادة بنينة النظام. ولم تقوَ أية حكومة، في عهد بسمارك، كابريفي أو بولو، على تجاوز هذا التوزّع الثلاثي للسلطة الموروثة عن الثورة «من فوق» : إنها تربيعة حقيقية للمثلث.

١٨ - تعني هذه الكلمة عملية التذرير إلى بلاد صغيرة والتي كانت حالة بنية ألمانيا حتى تأسيس الرايخ الثاني.

١٩ - يتمتع الاستعمار بخطوة هائلة تمنح البرجوازية الوسطى المهدّدة، إمكانيات للتماهي سياسية وإجتماعية. أنظر كتاب مانفرد كليمنز بهذا الصدد، فرانكفوت ١٩٧٢.

٢٠ - مؤسسة اقتصادية لألمانيا المتوسطة، أحياها هربرت فون بسمارك، وهو ابن المستشار الشهير.

٢١ - له كتابان، «القوى العظمى في أيامنا»، صدر عام ١٩١٤؛ و«الدولة، شكل حياة»، صدر عام ١٩١٧.

٢٢ - كل الجغرافيات السياسية تفترض وجود مركز : هكذا كانت لدى الجغرافيين الموسولينيين (المؤيدين لموسوليني). وهكذا كانت «آسيا المتزايدة الاتساع» لدى الجغرافيين اليابانيين. ويستعيد الأميركي سبيكمان طروحات ماكندر انطلاقاً بين خرائطية متمحورة حول الولايات المتحدة. وعلى الخرائط الصينية، تظهر الصين في مركز العالم. فالأيديولوجيا (رؤيا للعالم) والاستراتيجية (إدارة المصالح) تتخثران داخل هذه النزعة المركزية الجغرافية.

ذاكرة المكان
مكان الذاكرة

هل قتلتم أحداً هناك ؟

سلمان ناطور

(١) عودة القصيدة

منتصف أيار ١٩٩٧

حلّق سرب من الطائرات في سماء القرية.

سماء قريتنا لا تعدم الطائرات النفّاثة المقاتلة المتجهة صوب البحر غرباً، أو إلى لبنان شمالاً، والعائدة «إلى قواعدها سالمة»، كما يأتي في نشرات الأخبار.

حلّق سرب الطائرات وعاد من حيث أتى.

تحدّث المذيع بحماس عن استعراض جوي في مكان ما لمناسبة «عيد الاستقلال».

لم أعرف إن حلّقت هذه الطائرات لتبهج أطفالاً هنا، أو لتقصف بهجة أطفال هناك.

أعادتني الطائرات المحلّقة فوق سماء قريتنا الكرمليّة إلى الطفولة التي لن تعود.

يومها كانت الطائرات المحلّقة تخرجنا إلى ساحة الدار لنصيح بأعلى أصواتنا:

طيّارة حراميّه   تحت السيف مرميّه

لم نكن نفهم مرمى هذا الزعم الباطل إلى أن كان يوم تكاثرت فيه الطائرات المحلّقة وتكاثرنا نحن الأطفال فيه، وصرنا نطلق صيحاتنا بحماس أزعج الشيخ مقبل فنهرنا وقال:

«يا تيوس! روحوا انقلعوا، يلعن أبوكم على أبو اللّي علّمكم القتال!»

الشيخ مقبل كان في الثمانينات من عمره، ومع أنه لم يكن يجيد القراءة والكتابة إلاّ أنه كان مرجع الحارة في السياسة والأدب والدين.

كان لبقاً في حديثه، عرف كيف يخلط بين العاميّة والفصيحة ويقرأ الشعر جازماً أواخر كلماته غير متورّع عن نصب الفاعل. ومع هذا فقد كان يسهب في نقد القصيدة التي كان يلقيها أحد شعراء الدواوين، خاصة أولئك الشبان الذين عرضوا عليه محاولاتهم الأولى، ويتشاطر عليهم كأنه أرسطو يتحدث إلى تلاميذه.

سمعته يقول أكثر من مرّة:

«الأجانب كسحوا العالم بالطائرات وعربنا يقاتلون بالسيف، أمّا عْلاك فاضي! شَلْعوطين من أولاد الميّته نكّسوا روسنا لبعد مية سنه».

ما سمعت الشيخ مقبل يقول كلمة خيرعن العرب ولا عن اليهود ولا عن الإنجليز.

كان الناس يحبّون كلماته اللاذعة، وينتظرون منه أن يلخص بجملة قصيرة حالة سياسية، فيمسّد لحيته البيضاء ويرقص «تركيبة أسنانه» فتطلق صكصكة تسبق ضحكته الساخرة، ثم يقطب جبينه ويقول بجديّة تامّة: الدنيا يُسر وعُسر، اسمعوا هالحكاي.. فيحكي قصّة يختمها بمثل شعبي يدرج فيما بعد على ألسنة الناس.

كان الناس يقولون عنه : «الشيخ مقبل لا يعجبه العجب ولكنه دوغري مثل منشارة الخشب». وقد عاش فقيراً ورحل عن الدنيا دون أن يترك شبر أرض لأولاده أو «متليك عصملي».

أعادتني الطائرات المحلّقة إلى هذا الجيل الذي ولد في عهد تركيا وكبر في عهد الإنجليز ومات في عهد إسرائيل.

***

ذهب هؤلاء، وأما نحن الذين ولدنا في عهد إسرائيل (كانت جدتي تقول : «بعد احتلال اليهود» ولم تكن تفهم في السياسة وكانت تشكر الله والدولة على نعمة التأمين الوطني)، فيستطيع من يشاء أن يطلق علينا أننا «ماركة إسرائيلية مسجلة»، أو أننا من صنف «الأبيض / أزرق» مثل كل المنتوجات الإسرائيلية، من دبّابات «المركباه» حتى سيّارات «السوسيتا» التي صنعت من الفيبرغلاس، ويقال أن صناعتها أوقفت بعد أن «قرقطها» جمل في صحراء النقب.

في طفولتنا نشأنا على الاحتفال السنوي بعيد الاستقلال مثلما نشأنا على حليب الضأن. ولأننا كنّا نكره المدرسة والتعليم فقد انتظرنا بفارغ الصبر قدوم هذا اليوم، لأن الدراسة كانت تتعطل لمدة أسبوعين وأكثر بسبب انهماكنا جميعاً بالاستعداد للاحتفالات.

كانت المدرسة تتحوّل إلى ورشة عمل نشارك فيها بحماس في تنظيف ساحة المدرسة، وغرس الأشجار والورود، ورشق الجدران بالكلس الأبيض لتخفي آثار البول التي كنا نخلفها، والوحل الذي كان يخلفه الشتاء الماطر. وكنا ننشغل بلا هوادة بتزيين الغرف ومد الحبال لتعليق الأعلام الصغيرة ونصب الأعمدة لترفرف عليها الأعلام الكبيرة. وكانت فرق الكشاف تستعد يومياً «للمارش الكشفي» الذي كان يجوب شوارع القرية ويحمس الناس للوصول إلى الاحتفال في ساحة المدرسة. ولأنني كنت أتمتّع بِنَفَسٍ قويٍّ غليظ ورئتين كبيرتين، فقد كلفت بمهمة النفخ بالبوق (البُرزان)، وحين كنت أُطلق شارة البدء بالمارش، كانت جدران المدرسة تهتز، فيدخل ضرب الطبول والصنوج ونبدأ المسيرة، ومن خلف الرهط يتراكض الأطفال الأصغر منّا وهم يرقبون حركاتنا بإعجاب وانفعال. ولما نطوف في الشوارع كانت حبّات الرز تتساقط علينا كزخّ المطر وزغاريد الأمهات تنطلق من الشرفات، والصبايا يحدجننا بنظرات الإعجاب، إلى أن نعود في ساعة بدء الاحتفال إلى ساحة المدرسة ونشق طريقنا بين الجموع ويشتد حماسنا طبلاً وزمراً، فيقف الجالسون على أرجلهم يصفقون كأنهم يستقبلون فيلقاً عسكرياً عاد منتصراً من معركة «حياة أو موت».

كان معلّم الرياضة يدرب فرقة رياضية على الألعاب الخفيفة وبناء الأهرامات بأشكال مختلفة تكتمل بأن يتسلق طالب، قصير القامة، نحيل البنية، على الأكتاف ويلوح بعلم الدولة وسط عاصفة من التصفيق. وكان الطلاب أمثالي ممن اكتنزوا بسمنة زائدة يحسدون هذا الأزعر على هذه النعمة. وفي خلال أسبوعين كانت تتألف جوقة موسيقية لتنشد «بعيد استقلال بلادي غرّد الطير الشادي». وكلما اقترب موعد الاحتفال ارتفع ضغط الدم في شرايين مدير المدرسة فيروح ويجيء مهرولاً صائحاً على هذا المعلم أو ذاك، متنقلاً بين الغرف

كأنه قائد عسكري يستعد لمعركة حاسمة، فيأمر بتعليق الأعلام في الغرف وتعليق صورة لرئيس الحكومة وأخرى لرئيس الدولة وقائد أركان الجيش، ويأمرنا بأن نرسم ونلوّن ونعلّق على الجدران، ونكتب مواضيع الإنشاء عن الدولة والاستقلال، ويعدنا بجوائز «قيّمة» رأسمالها قلم حبر أو كتاب صدر عن «مكتب الارشاد والتنوير». ولا ينسى أن ينبهنا، بما لا يقبل التأويل، أن اللباس الموحّد في يوم العيد هو القمصان البيض وبناطيل الخاكي. ولم يكن القميص الأبيض متوفراً في الخزانة إلا إذا حلّ هذا العيد بعد العيد الكبير. ويواصل المدير جولاته وصولاته في ساحة المدرسة متفحّصاً كل كبيرة وصغيرة. وإذا قبض على طالب يتسكع في الساحة، يقوده إلى غرفته ليأخذ نصيبه من قضيب الرمّان الذي كان له مكان مرموق على طاولته!! ولتفادي هذه الحالة الرهيبة كنّا نهرب من وجهه ونهمس لبعضنا: «غيّمت» وكلمة السرّ فيما بيننا للتحذير من عصبيّة المدير. وأما إذا جاء يبتسم في صباح أحد هذه الأيام المجنونة فكنّا نهمس في ما بيننا: «شَمّست» ونفسرها بخبث لا يخلو من فنطازية حول كيفية قضاء ليلته على سريره، إلى أن يلوح بقضيب الرمّان وينهر أحدنا بصوته الجهوري فتتكفهر فرائصنا وترتعد.

بحضور الأهالي والضيوف من المجلس المحلي والوزارة، كان المدير يفتتح المهرجان، فيبدأ خطابه السنوي بقوله: «بالأصالة عن نفسي وبالنيابة عن زملائي المعلمين أحيّيكم وأحيّي دولتنا إسرائيل الفتيّة في عيد استقلالها الثامن، التاسع، العاشر.. إلخ» ويذكر الرقم. وكنت وما زلت أعتقد حتى اليوم أن المدير كان يقرأ النص نفسه في كل عام ويبدّل الرقم فقط، وإلاّ فكيف حفظنا خطابه عن ظهر قلب؟ وحين كان يتحدث عن معنى الحريّة والاستقلال وإنجازات الدولة وعلى رأسها قانون التعليم الإلزامي. كان الجمهور يصفّق، وعندما ينهي الخطاب بهتاف: «تعيش دولة إسرائيل!» نردّد بأعلى صوتنا: تعيش! تعيش! تعيش! ثم يبدأ البرنامج الفني، ومن كان محظوظاً منّا وأنعم عليه بالمشاركة في إحدى الفعاليّات فقد أمضى يومه سعيداً لا تقوى الأرض على حمله، وأمّا الذين كانوا من الخائبين فقد انطووا على أنفسهم في إحدى الزوايا وبحثوا عن مبرّرات لعدم اشتراكهم، ردّاً على سؤال الأب الخائب الغاضب: «ليش ما اشتركت في شي؟ ابن فلان وابن فلان أشطر منك؟» ويصبح مقياس الشطارة الاشتراك في احتفالات الاستقلال. أمّا أنا، وأعوذ بالله من كلمة أنا، فقد كنت من الشاطرين المحظوظين. ولأنني كنت أكتب الشعر في ذلك الوقت ولقّبت بشاعر المدرسة، فقد كنت أكلّف في كل عام بكتابة قصيدة للمناسبة، وكنت أخربش بعض الأبيات، فيأخذها معلّم اللغة العربية ويكتبها من جديد ويدرّبني على قراءتها، وأحصد عاصفة من التصفيق محتفظاً بلقبي دون منازع. وكان هذا المشهد يعود في كل عام. وأُقسم أنني لم أقرأ القصيدة نفسها مرّتين، خلافاً لخطاب مدير المدرسة وربّما تحدّياً له. وقد كان بيني وبين المدير ثأر يبدو أنني أحمله كالصحراوي أربعين عاماً. وها أنا أبحث عن فرصة مواتية لأنتقم. فهذا المدير ألبسني تهمة الشعر وهو الذي حرمني من كتابة الغزل فأفرغ شراعي من الهواء. فأنا لم ألقب بشاعر المدرسة لأنني كنت أكتب قصائد المناسبة، بل لأن المدير إياه ضبط معي قصائد حب وغزل في الحصّة الأولى من نهار خريفي جاف فقرأها على مسامع الطلاب وقال ساخراً: عندنا شاعر عذري ولا نعرف؟.. عِمْتَ صباحاً يا عمر بن أبي ربيعة! وانفجر ضاحكاً فتراقص كرشه الكبير وقهقه الطلاب، وأنا دسَسْتُ رأسي بين ذراعي وامتقع وجهي وانتظرت نهاية الحصّة لأخلص من ورطة القصيدة، لكنها لم تنته على خير، فقد استدعاني المدير إلى غرفته لتحقيق عِشقي عبثي.

«لمن كتبت هذه القصائد؟»

سألني بنبرة محقق جنائي أمسك بطرف الخيط في جريمة قتل، وأمّا أنا فقد تملّكت أعصابي وقرّرت أن أعترف كقاتل أخته على شرف العائلة أو عاشق لا يخشى البوح بسرّه كالعاشقين من شعراء الجاهلية، ظانّاً أنّ المدير، الذي قدِمَ إلينا من المدينة الكبيرة، إنسان متحرّر ويقدّر علاقات الحب الصريحة، خلافاً لأهل بلدنا الذين كانوا يحرمونها كما يحرمون شرب الخمر.

قلت له مستجمعاً قواي:

«كتبتها لطالبة من مدرسة البنات».

وذكرت اسمها فانتفض على كرسيه وقد باغتته هذه الوقاحة التي صدرت عنّي في زمن كان يقتل فيه الرجل على غمزة عين أو نظرة طائشة، وأنا اعتقدت أنّ مثل هذا العشق العذري هو حقٌّ للشعراء، وإلاّ من أين يأتي الإلهام لكتابة القصيدة؟ وتركني المدير في غرفته وغاب، لكن ليس قبل أن يبلغني أنه سيوفد أحد المعلّمين إلى أهل الفتاة لإطلاعهم على أمر هذه الفضيحة، وانصرف وبقيت وحيداً أطلّ من الشباك وأرقب موتي والعصي تنهال على رأسي. ومرّ في مخيّلتي شريط لاشتباك دموي بين عائلتها الكبيرة وعائلتي الصغيرة ولبيوت تلتهمها النيران. وكان المدير يشعل النار في صدري كلما دخل إلى غرفته وحدجني بنظراته وقال:

«بعد شوي! الجماعة على الطريق!».

وكنت أهدىء من روعي حين أتساءل بسذاجة أقرب إلى الغباء: «ما دخله في عشقي ومغامرتي العاطفية؟ هل الحب محظور على شاعر رقيق مثلي؟» ولكن بعد ثلاث ساعات انهرت تماماً واختمرت في نفسي الكذبة الكبرى مستعيناً بها لتخلصني من هذه الورطة الدموية. قلت له:

«يا أستاذ! أريد أن أكشف لك بصراحة أنني لم أكتب هذه القصائد وهي ليست لي وأنا لا أحب هذه الفتاة..»

وقهقه المدير وصار يرتج على مقعده كأنه يجلس على كرسي الكهرباء، وقال وهو يحاول التقاط أنفاسه بعد أن باغته السعال:

«ليش ما حكيت من البداية يا حمار؟»

أمرني المدير بأن أنصرف، فانصرفت وأنا أردّد في نفسي: «يبدو أن هذا ليس زمن العشق.» وامتنعت بعدها عن كتابة قصائد الغزل. ولم يبق لي حصة من الشعر سوى ما كنت أكتبه على «شرف الاستقلال»، حتى إشعار آخر، فيأخذه معلم اللغة العربية ويكتبه من جديد وأقرأه أمام الناس وأحصد التصفيق، ويأتي المدير في اليوم التالي ليصافحني ويشجعني على الكتابة منبّهاً إيّاي والآخرين أن نكتب مثل هذا الشعر، لا أن «نتزعرن» في الكتابة. وقد أوكلت مسؤولية تربيتنا الأدبية إلى معلم اللغة العربية الذي كان واحداً من مجموعة معلمين أوفدوا من قرى المثلث للتدريس في دالية الكرمل. وقد أدركت فيما بعد أن السلطات أبعدتهم عن قراهم خوفاً من روحهم الوطنية، معتقدة أن قريتي لن توفّر لهم مناخاً لممارسة وطنيتهم بوصفها «قرية درزية ربطت بحلف دم مع الدولة». ولا أذكر أنّ معلّم اللغة العربية، أو أي معلّم آخر، «جاب سيرة الدولة بشيء عاطل» أو نقل لنا شيئاً من مواقفه الوطنية. ولكن طريقة تعليمه للغة العربية وقواعدها وأدبها وإخلاصه في تأدية رسالته التربوية كانت هي الجمرة التي ما زالت تبعث فينا دفء الانتماء العربي بالرغم من كل محاولات إطفائها. وبعد أن أنهيت الصف الثامن وانتقلت للدراسة في حيفا، فوجئت في أحد الأيام بمعلّم

اللغة العربية قادماً إلى بيتي بادياً عليه الاضطراب والهم. وقد كان أمراً غريباً أن يأتي معلّم لزيارة طالب في بيته. قال لي:

«هل ما زلت تحفظ القصائد التي كنت تلقيها في عيد الاستقلال؟»

قلت وقد فاجأني بسؤاله وأثار شفقتي بالحزن الذي قطب وجهه:

«طبعاً. لماذا تطلبها؟»

وأخبرني أن أحد أبناء القرية وشى عليه أنه يحرّض الطلاب ضد الدولة ويكتب القصائد القومية التي تمجّد العرب وعبد الناصر، فاستدعي للتحقيق لدى المخابرات وقرّروا طرده من سلك التعليم.

أعطيته قصائدي ووجدت منها ما هو بخط يده. قال وقد ارتسمت ابتسامة انفراج على وجهه:

«سآخذها لأثبت لهم أنني مخلص للدولة».

انصرف معلّم اللغة العربية وأخذت أنا قراراً على نفسي ألاّ أكتب الشعر، ما دامت القصيدة تقدّم للمخابرات «شهادة لحسن السلوك وولاء للدولة». وفي ذلك اليوم قرّرت التنازل عن كل الألقاب الشعرية وعن القصيدة، ونذرت قلمي لفضح الفرية الكبرى عن معاني «الحرية والاستقلال» التي كان يلقننا إياها مدير المدرسة في الاحتفال السنوي. ويشهد عليّ قلمي أنني منذ ذلك الحين لم أكتب بيتاً واحداً من الشعر.

كان يبدو لي في ذلك الوقت أن التاريخ يبدأ باستقلال دولة إسرائيل «الفتية»، وأنّ الله وبن غوريون يقفان في منزلة واحدة؛ هذا قال: كوني! فكانت، وخلق الكون من عدم، وذاك قال: كوني! فكانت، وخلق دولة من لا شيء، أو من حلم معلّمه الأول.

أما انتقام القصيدة فقد قادني إلى الوجه الآخر للتاريخ، إلى الأنقاض التي قامت عليها الدولة الفتية. وإلى والد معلّم اللغة العربية الشيخ «أبو جمال» الذي كان يملك بيّارة كبيرة في قريته بالمثلث، ووصل إليها يوماً وإذا بها مسيّجة بشريط شائك وتحرسها دورية من حرس الحدود. حاول أن يدخلها فمنعوه وأخبره الشرطي أنّ البيّارة ليست له، وإذا وطئتها قدماه فسيقدّم للمحاكمة بتهمة الاعتداء على أملاك الغير، فتوقف قلب الشيخ أبي جمال وسقط قرب الشريط الفولاذي الشائك، وأعيد محمّلاً من بيّارته ليدفن دون أن يترك وصيّة لأهله.

لم يحدثنا معلّم اللغة العربية حين كان معلماً، عن قصة أبيه، فقد سمعتها عنه عندما تناول القصائد من يدي وأقسم أن ينتقم من أولاد الحرام الذين خرّبوا بيته وقطعوا رزقه. ولم أفهم حتى اليوم لماذا لم ينتقم من الذين قتلوا والده وسرقوا أرضه، وتساءلت في تلك اللحظة: هل يحملنا ثأر أبيه نحن الذين ولدنا في عهد الدولة الفتيّة؟

منذ ذلك الوقت صرت أعزفُ عن الأمور الكبيرة وأبحث عن الصغيرة، عن الحقيقة الباطنية، ودليل الحائرين. وهكذا أدركت لاحقاً بعد سنوات طويلة وغياب الطفولة المبكّرة، أنّ الطفل الغريب الذي كان يقاسمني دون رغبتي «عروس اللبنة»، كان لاجئاً مع أهله في بيت جدّي. طردوا عام ١٩٤٨ من قريتهم «عين حوض»، فلجأوا إلى بيت جدّي وعاشوا معنا عدّة سنوات إلى أن سمح لهم بالعودة إلى أرضهم القريبة، لا إلى بيوتهم التي استولى عليها الفنّانون. ثم قادتني القصيدة المحرّمة إلى عين غزال وأم الزينات وجبع واللجون وصفورية، وإلى مئات القرى التي قامت عليها الدولة «الفتيّة». وتحوّل عيد الاستقلال من يوم فرح إلى يوم حزين اعتدت فيه أن ألتزم البقاء في البيت، أستعيد تفاصيل ذلك التاريخ من الذاكرة الفردية والجماعية

وأكتب، خاصة عندما تحلّق الطائرات في سماء قريتنا، في يوم الاستقلال لتبهج الأطفال في مكان ما أو لتقصف بهجة أطفال آخرين في مكان آخر وأيام أخرى. بل صرت أذهب إلى أبعد من ذلك في الكتابة، كأنني أخشى أن أفقد معلومة تجيبني على سؤال محيّر : هل سأعود يوماً إلى كتابة القصيدة؟

***

أنتظر عودة القصيدة مثلما أنتظر عودة أبي.

كان شاعراً تعلّم الشعر عن عمّه الذي توفي قبل أن أولد بعام واحد فحمّلوني اسمه على أمل أن أصبح شاعراً مثله. وقد أحاطني هذا الدفء الشعري منذ الصغر حتى أنني عندما كنت أسأل: ماذا تريد أن تكون في المستقبل؟ لم أكن أتردّد في الإجابة، فأقول : شاعراً! فيضحك السامعون ويقول أحدهم: وهل يطعم الشعر الخبز؟ وحتى اليوم عندما أسأل ماذا تعمل؟ فأجيب: أكتب! يدهش السامعون ويقول أحدهم: طيّب، وماذا تشتغل؟ أي من أين لك الخبز؟

عم والدي الذي أحمل اسمه كان ضريراً ولم يتزوج، وكان يكسب قوته من الشعر، فقد كان نزيلاً مطلوباً بين نزلاء الدواوين، يحكي الحكايات ويرتجل الشعر. وإذا حل ضيف على القرية كان المختار يستدعيه إلى المنزل فيقضي معه مدة إقامته. وفي معظم الأحيان كان الضيف يصرّ، عند مغادرته البلد، على أن يأخذ الشاعر الضرير معه إلى بلده ليعرفه على أهلها أو إلى عشيرته ليسامر الختيارية. وهكذا كسب صداقات ومعارف وأمضى حياته متنقلاً من مكان إلى مكان، ضيفاً مكرماً في الدواوين ومضارب بدو الشمال. وأما والدي فلم يكسب قوته من الشعر، بل من العمل المضني في البناء والحجارة. وقد أمضى ثلاثين عاماً من حياته في البحر الميت يبني في «كيبوتس» ويعود إلى البيت كل أسبوعين ليقضي معنا ثلاثة أيام ويغادر في اليوم الرابع. وكانت الرسائل تجمعنا في أثناء غيابه فيكتب لنا عن أحواله وحالة الطقس الحارقة هناك ويرسل إليّ قصيدة ويطلب أن أرد عليها بقصيدة وكنت أفعل. كان متديناً ولما حاول في مرحلة مبكرة أن يقنعني باللجوء إلى الدين اصطدم بأسئلة لم يجرؤ أحد على طرحها ، واعتبرني ملحداً ضل طريق الصواب. لكننا اتفقنا على مبدأ أن «كل من على دينه الله يعينه»، وقد احترمت إيمانه واحترم هو علمانيتي. وعندما كبرت لم أدخن في حضرته مع أنني من المدخنين المحترفين. ودأبت على أن آخذه للصلاة في «الخلوة» بسيارتي. ولم أدخل معه في أي نقاش فلسفي، بل اقتنعت تماماً أنّ كلاً منّا له عالمه الخاص ولا مكان لالتقاء العالمين. وأدركت فيما بعد أن دين التوحيد يقوم على هذا الفصل فيقسم الناس إلى «عقال» و«جهال» أي إلى متدينين وعلمانيين، ولكل عالمه وحياته في الحياة الدنيا إلى أن يأتي الفرز في الحياة الآخرة. وهكذا اكتشفت الإجابة على السؤال حول سرية الدين الدرزي المأخوذة عن نهج «أخوان الصفا وخلان الوفا» وهو أن الدين رباط بين المؤمن وربّه، وهو رباط ذاتي وخاص وفردي كالذي يجمع رجلاً بزوجته وشريكا بشريكه، فلا شأن للغير به، وأن الإيمان ليس موضوعاً للبحث والعلم، وأنه قناعة ذاتية تخص المؤمن وحده. ولا يختلف المؤمنون في هذا، فلكل دينه وإيمانه، وما علينا إلاّ أن ندرك الحدّ الفاصل بين الإيمان والفكر. ولا يحق لنا نحن اللامؤمنين أن نستهتر أو نسخر أو ننفي عالم هؤلاء الناس، وعليهم هم أن يدركوا أن لا جدوى من محاولة قيادتنا إلى عالمهم، كما حاول حاخام يهودي أن يقودني إلى فسحة إيمانه بما كان يملك من وسائل، ليس ليجعلني يهوديا بل لأمارس طقوسه. ففي مطلع السبعينات، عندما كنت طالبا في جامعة القدس ، عدت يوماً في القطار وفي الطريق أصابه عطب قرب رأس العين، فانتظرنا مع الغروب ساعتين إلى أن أصلح

العطب. وفي هذا الوقت دخلت على المسافرين فرقة من المتدينين اليهود الأصوليين المتعصبين الذين حاولوا إقناعنا بتأدية صلاة المغرب. واقترب مني حاخامهم الأكبر وعرض علي الصلاة، فقلت له إنني لست يهودياً، ولم يصدق حتى عندما سحبت بطاقة الهوية. قال: «هذه الورقة لدولة الكفار الصهيونيين ولا أعترف بها، أنت يهودي ضللك الكفّار مثل جميع الشبّان الذين يقودونهم إلى الجحيم، جئت لأنقذك فقم وصلّ معي.»

كان هذا الحاخام يلف حول ذراعه ورأسه شريطاً أسود، ويحمل آخر بيده (يسمى تفيلين ويستعملونه عند الصلاة). وحاول جاهداً إقناعي بأن ألفّ الشريط على ذراعي وأقف إلى جانبه وأصلّي معه، ولم تُجدني كل محاولاتي للتخلّص منه، كأنني اليهودي الوحيد في القطار، فقلت: «اعملها يا ولد! فليس فيها ضرر» ومددت له ذراعي ورأسي ووقفت إلى جانبه، وصار يردّد صلاته وأنا أعيد من ورائه، وصار يهتز كأنه يهمّ بضرب رأسه بحاجز القطار، إلى الأمام ثم الخلف والأمام والخلف، وأنا أفعل مثله بجدية ورصانة. وما هي إلاّ لحظات حتى رأيته يغيب في شطحة منفعلاً كأنه يحاول التحليق، فتوقفت عن الحركة ونظرت إليه وأنا أتساءل: ما الفرق بيني وبينه؟ واقتنعت حينها أن هذه «الاكستازة» لا يمكن أن تصيبني لأنها وليدة الإيمان الراسخ في قلبه وأنا لا يدخل قلبي إلا ما يجيزه عقلي.

والدي كان مؤمناً بتقمص الأرواح، وكان يحكي عن العالم الآخر كأنه زاره يوماً وعاد منبهراً بجماله مقتنعاً تماماً أن هذه الدنيا الفانية لا تساوي من الهم مثقال ذرة، لكنه عاش حياته مهموماً ومات من شدة الهم. كان يؤرقه ما أصاب الناس من جشع وكراهية، لكنه آمن أن الإنسان مسير بقدره مخير في سبيل حياته، وأن الجسد قميص متبدل للروح الخالدة التي ستحاسب على أعمالها في جميع الأدوار . وكان يعزي نفسه بقوله إن إسرائيل تقودنا إلى المحنة الكبرى، أي تلك التي تسبق يوم الحساب، لأنها لن تنفرج إلا إذا اشتدت فيقتل الأخ أخاه وربما يتسلق السمك الشجر، وعندها يأتي المنقذون من الشرق ليعلنوا عن نهاية هذه الدنيا الفانية.

في شتاء ١٩٩١ توفي والدي عن عمر لم يتجاوز الثالثة والستين، في صباح بارد بعد ليلة أمضيناها في الغرف المحكمة خوفاً من صواريخ الغاز التي كانت تأتي إلينا من الشرق. في ذلك اليوم استيقظ مبكراً كعادته وأدى فريضته الدينية، وقبل أن يشرب قهوة الصباح توقف قلبه عن الحركة. اتكأ على وسادته وأرخى ذراعيه وصمت، وعلى وجهه ارتسمت ابتسامة أخذها معه. أغمض عينيه وأسبل يديه، وحين لامست أصابعه كانت دافئة كما عهدتها، كانت دافئة ثم اجتاحتها برودة الموت. ذهب دون أن يودعنا، ولم يكن هذا من عادته. وحاول الطبيب أن يعيد له أنفاسه، لكن بلا جدوى، وما بقي له إلا أن يقول : الله يرحمه. فانطلقت صرخات في أرجاء البيت، وأسرعت والدتي إلى الخزانة وسحبت بدلة جديدة وهي تحاول عبثاً أن تحبس الدموع في مقلتيها وقالت امرأة عجوز : الله أعلم أين ولد في هذه اللحظة.

كان المشيّعون يهيلون التراب على التابوت، وكنت غارقاً في التفكير بالطفل الذي ولد قبل ساعات، أرسم ملامح وجهه في خيالي وأصغي إلى بكائه. وصارت الأرض تبتلع والدي شيئاً فشيئاً ليمضي إلى غيابه الأبدي، فتفتت الرطوبة جسده الذي أنهكته هموم الحياة، ويتحول في لحظات إلى رضيع يُغسل بماء الملح والقرنفل، وهو يكبر وأنا أنتظره، لا أحسب كم من عام مضى على رحيل أبي، بل كم أصبح عمر الطفل الذي أنتظره .

صار عمره اليوم ست سنوات.

أحياناً تثقل عليّ ذكرى أبي فأترك كل شيء وأخرج إلى ساحة الدار، أجلس وأنظر إلى الشارع في انتظار طفل يأتي وحده أو ممسكاً بيد أمّه، ويقترب مني وهو يبتسم، ويقول لي:

«أنا أبوك! هل تعرفني؟»

فأضمّه إلى صدري ...

(٢) تلك الأم

صيف ١٩٨٢

كانْ حزيران حاراً كعادته.

رائحة الصيف لم تتبدّل في قريتنا، حتى عندما حلّقت الطائرات في سمائها ونفثت الدخان الأبيض الذي لم ينتصر على دخان الحقول والحواكير التي حرق هشيمها اليابس.

قائد عسكري حوّل بيتي إلى سجن صغير من مغيب الشمس إلى شروقها، وجعل من قريتي سجناً كبيراً من شروق الشمس إلى غروبها، ليس لأنه كان يعدّ قواته المدرعة والمصفّحة والمسلّحة للحرب التالية، بل لأنه انتهى لتوه من حرب صغيرة على أربع قرى عزلاء معزولة في الجولان، ويبدو أنني خربطت شيئاً من حساباته، وما كانت العتمة على طول يد الحرامي فسجنني وراح يخطّط للحرب القادمة.

رهيب أن تحشر نفسك في حسابات الجنرالات، ثم تقول: قليلاً من التواضع يا رفيق! فلا أنت فدائي راح يدكُّ القلاع ولا أنت قائد فيلق مجهّز بعتاد.

كان يتهيأ لي أنه لم يبق للشرطة ما تفعله سوى مراقبة تحركاتي ليتأكد القائد العسكري أنني ما زلت موجوداً ولا أشكل خطراً على أمن الدولة، فتأتي الدورية في ساعات مختلفة من الليل والنهار، ويطرق شرطي الباب ويطلب أن يراني بحجمي الطبيعي. ولمّا يتأكد أنّ أنا هو أنا ولا أحد سواي، يعتذر بأدب وينصرف. ولم يقبل دعوتي له لتناول القهوة حتى ولو مرة واحدة. وصرت أحبّ مداعبة الشرطة، فحين يأتي الليل وأصبح محكوماً بالبقاء داخل جدران البيت، أطلب من أحد أصدقائي أن يأخذ مفاتيح سيارتي، وكانت معروفة بلونها الأحمر وموديلها العتيق وطقطقة دواليبها، وأن يقوم بجولة في البلد. وقبل أن يعود، كانت سيارة الشرطة تَمْثُل في ساحة البيت، وينزل شرطي ليتأكد أنني ما زلت قابعاً في منزلي / سجني، فيعتذر مستهجناً أو يضحك على نفسه كما كنّا نضحك عليه.

الطائرات التي حلّقت في سماء قريتنا كانت محمّلة بالنّار والنّابالم لتفرغ حمولتها على أرض لبنان الأخضر. بدأت في الرابع من حزيران ولم تتوقف منذ ذلك الوقت. ولما اشتعلت النيران خيّم على دالية الكرمل جوّ خانق من الحزن والخوف وصارت الشاحنات العسكرية تحمل الشبان المجنّدين إلى جبهة النّار وتترك الأمهات يذرفن الدموع.

لماذا يأخذونهم إلى الحرب؟

سؤال مبتذل يتردّد منذ أجيال في كل مكان انتكب بجشع الطامعين وشياطين كل زمان ومكان.

اعتقدت أنني كنت الوحيد الذي تساءل بهذه السذاجة كمن لا يعرف شيئاً عن الذين يقودون هؤلاء الشبّان إلى الحرب لنصل إلى النتيجة الدموية. أنها، أي الحرب، قضاء وقدر نسلم له ونستسلم وننتظر الفرج شاكرين الله على أن القاتل عجز، بقدرة قادر، عن تحقيق مآربه فلم يتمكن منّا جميعاً فنجعل الناجين أبطالاً والراحلين

أحياء عند ربهم يرزقون. وهكذا فعندما حملوا الشبان سمعت الكثيرين يسألون : لماذا يأخذونهم إلى الحرب؟
أية حرب؟ الأولى؟ الثانية؟ الثالثة؟ الخامسة؟ حزيران الأول؟ حزيران الثاني؟
للأمانة والتاريخ سأسجل بما لا يقبل الشك أن حزيران ١٩٨٢ ليس كحزيران ١٩٦٧.
ففي صباح الخامس من حزيران ٦٧ استيقظت على صوت عمّي، جاء إلى بيتنا «يدبّ الصوت»، ولم يكن أحد غيري في البيت. قال:
«ولّعت الحرب»!
كان الجميع يترقبون بقلق بالغ نشوب هذه الحرب، ويبدو أن الصواريخ التي نصبت في صحراء سيناء و«الهيزعة» العربية احتفالاً بعرس تصفية «الكيان الصهيوني» والوجبات الآدمية الدسمة التي وعدوا بها سمك البحر، يبدو أنها لم تترك لعمّي الطيّب سوى هوس البحث عن ملجأ آمن يحمينا من قذف الطائرات العربية المُغيرة، بإذن الله. وقد كان يتهيأ له أننا سنكون مستهدفين لأننا نخدم في الجيش ولأننا ارتبطنا «بحلف دم» مع «الكيان الصهيوني». (في عام ١٩٥٦ فرض التجنيد الإجباري على أبناء الطائفة الدرزية، وبدأ تاريخ جديد يواكب التاريخ الأصيل لهذه الطائفة العربية؛ قُمعت الأصوات التي رفضت وفُرض «وجهاء» جدد).
قال لي : تعال معي!
كُنت في الثامنة عشرة من عمري أستعد لتقديم امتحانات الثانوية، فتركت كل شيء وذهبت معه دون أن أسأل إلى أين يأخذني، وإذا به يقودني إلى مغارة كبيرة امتلأت بالحجارة والتراب وقال:
«سوف ننظف المغارة ليحتمي بها أطفال العائلة، أما الكبار فبإمكانهم أن يختبئوا في الوعر».
وانهمكنا بتنظيف المغارة حتى ساعات الظهر، دون أن نشرب الماء أو نتناول لقمة أكل، وكلّما سمعنا هدير طائرة في السماء اشتدت سواعدنا وخفقت قلوبنا. وأكثر ما كان يقلق عمّي هو أن تقصفنا الطائرات السورية، وكان يتمنّى لو أنّ مهمّة قصف الكرمل توكل إلى الطيّارين العراقيّين لأنّ السوريّين «يصيبون الهدف». أمّا العراقيّون «فيصوّبون على حيفا ويصيبون تل أبيب». ولم أعرف في ذلك الوقت إن كان عليّ أن آخذ كلامه على محمل الجدّ أو أن أعتبره مزحة ثقيلة من شدّة الخوف. لكن لم يخلصنا من هذه الحالة العبثيّة سوى والدي، الذي كان يبحث عنّا، ولما رآنا انفجر ضاحكاً وقال:
«طيران إسرائيل احتلّ كلّ سماء العرب، لم يبق لعبد النّاصر طائرة تحلّق في الفضاء».
في تلك اللحظة انتهت الحرب بالنسبة لعمّي، فألقى بالمنكوش والمعول وتناول حجراً صغيراً ورماه بشدّة إلى المغارة فأصاب تنكة كنّا ننقل بها التراب، وأحدثت دويّاً ظلّ صداه يتردّد في جوف المغارة. وتناولت حجراً وفعلت مثله وظلّت التنكة سنوات طويلة في مكانها ومن حولها تراكمت الحجارة إلى أن سدّ الجَرْف مدخل المغارة.
أسوأ ما فعلته هذه الحرب هي أنها خربطت قاموس جدتي، فعندما كانت تقول «احتلال اليهود» كنّا نفهم أنها تقصد العام ١٩٤٨. ولكنّنا صرنا فيما بعد نصعّب عليها حياتها فنسألها: «أي احتلال؟» وكانت تصرّ على أن اليهود احتلّوا كل بلاد العرب مرّة واحدة، عام ١٩٤٨، ولم تكن تفسّر. ولما أرادت أن تذكر حرب حزيران، كانت تقول: «في حرب يوم تنظيف المغارة».
«في حرب يوم تنظيف المغارة» حملوا الشبّان من دالية الكرمل إلى جبهة القتال الشمالية، وصلت

شاحنات عسكرية إلى مركز القرية وحملت الشبّان، حتى اليوم لم أفهم لماذا كانوا فرِحين وهم في طريقهم إلى الحرب. راحوا وهم يغنّون الأهازيج الشعبية:

سلطان باشا القريا يا شمعة الديوان

عمّر عماره حلوه وقدّامها ليوان

كانوا مأخوذين لاحتلال الوطن الذي حرّره سلطان الأطرش من الاحتلال الفرنسي، لكن كأنهم لم يعرفوا معنى الكلمات أو إلى أين تحملهم الشاحنات. ولم يدركوا عبث الأهزوجة الشعبية إلاّ عندما سألهم الضابط اليهودي عن معنى الكلمات فقالوا له (بالعبريّة): سلطان بنى بيتاً وله بلكونة كبيرة، فسأل ساخراً بالعبريّة:

«شو يعني؟ أنا عندي بلكونة كبيرة، لماذا لا تغنّون لي؟»

اعتقد هذا الضابط اليهودي أن سلطان المقصود في الأغنية هو زميل له، ضابط من إحدى قرى الجليل، حسده ابن الكلب على الأغنية والبلكونة الكبيرة.

في حزيران الثاني لم تطلق الأهزوجة، ذهبوا صامتين إلى الحرب.

توقيت جدّتي قبل عام من وقوع حرب ١٩٨٢. ولو أنّها ظلّت على قيد الحياة لتمكّنت من التعرّف على أقاربها من لبنان ورأتهم بعد قطيعة دامت أكثر من ثلاثين عاماً. ذهب والدي إلى هناك ليبحث عن جذوره التي تمتد إلى جبال الشوف وعاد مع شجرة العائلة، عائلة «ضو» الكبيرة. اكتشفنا في هذه الحرب أننا ننتمي إلى عائلة تعدّ أكثر من ثلاثين ألفاً ولها ثلاثة فروع، مسلم ومسيحي ودرزي، وأنّهم يلتقون ويقول كلّ منهم للثاني: «يا ابن عمّي».

في هذه الحرب كان هناك من فرح بلقاء أقاربه، لكن كان هناك من تمزّق لأنّه قد يلتقي أقاربه وجهاً لوجه.

لنا جارة ولدت في لبنان وتزوّجت هناك وأنجبت ثلاثة أولاد. أحبّت رجلاً آخر وهربت معه إلى فلسطين عام ١٩٤٨ فتزوّجت منه وسكنت في بلدنا وأنجبت ثلاثة أولاد. أولادها الذين تركتهم في لبنان، كبروا وصاروا مقاتلين في الحزب الاشتراكي التقدّمي، وأولادها الذين ولدوا في دالية الكرمل جنّدوا في الجيش الإجباري وحملتهم الشاحنات. في صباح الخامس من حزيران جئت إليها فوجدتها تقبع في منزلها وحيدة، جلست على الأرض حانية ظهرها ممسكة في يدها منديلاً مبلّلاً وكانت الدموع تسحّ من عينيها دون انقطاع، ولم تنبس بكلمة.

«لماذا تبكين يا جارتنا؟» سألتها، فرفعت رأسها ومسحت الدموع عن خدّيها وقالت وهي تجهش: «على الأولاد!»

كنت بحاجة إلى شجاعة لا حدود لها كي أسألها: على أي منهم تذرف دموعها؛ على أولئك الذين تركتهم هناك، أم أولئك الذين حملتهم الشاحنات إلى لبنان؟

لم أجرؤ.

انتظرت أنا عودة أولادها كما انتظرتهم هي لنسأل سؤالاً واحداً: هل قتلتم أحداً هناك؟

(٣) رحلة صيف

مطلع تموز ١٩٩٠

أشعة الشمس التي أشرفت على السقوط في البحر، ألهبت الحر الساحلي القائظ.

كان خانقاً في الطريق إلى المطار، لكن مشاعر التوتر لمواجهة لحظة العبور أيقظت حواسي الخمس، خاصة حينما عرجت السيارة من الشارع الساحلي إلى مداخل المطار الجاثم على أراضي قرية الخيرية الممسوحة عن وجه الأرض. فما تبقى منها سوى مزبلة كبيرة تهد عليها طيور جارحة بأسراب تثير الرعب في قلوب طيّرجية الطائرات النفاثة، الهابطة أو الصاعدة ليلاً ونهاراً. وصارت تلك البقعة التي لا تبعد عنها كثيراً تسمى «مطار بن غوريون»، وعن بعيد تترا ءى مئذنة جامع الرملة كأنها تتحدى برج المطار.

عند المدخل، وقف شرطي وجنديان وكثيرون من حرس الحدود، الإشارة الأولى إلى أنك ستأتي إلى مغامرة المغادرة. فما أن يقرأ الشرطي اسمك في بطاقة الهوية أو جواز السفر حتى تتغير وتتبدل ارتسامات وجهه ويبدأ التحقيق الأولي. إذا حالفك الحظ، ألف حظ، يكتفي الشرطي بتوجيه الأسئلة: من أين وإلى أين؟ ولماذا؟ وكيف؟ وأين حقائبك؟ وأما إذا كان الحظ في رحلة أو عطلة فستضطر إلى حل دواليب السيارة وخلع مقاعدها، ليتأكد الرجل أنك تستطيع أن تطأ أرض المطار، دون أن تهدد سلامة أحد، وأنك لن تدخل إلى الطائرة إلاّ وقد انهارت أعصابك تماماً، فتلقي بجسدك المنهك على المقعد ولا تحرك ساكناً، وتنتظر المضيفة لتأتي و«تبل ريقك» بعصير أو بجرعة ماء.

وطأت قدماي أرض المطار بسلام. حوّمت طائرة في السماء وانطلقت أخرى. هدير وجلبة وبناية كبيرة تبدو وكأنها الحد الفاصل بينك وبين الفضاء، أو بين الوطن وخارجه، لكن أروع ما في هذه البناية هو البوابة الزجاجية التي تفتحها وتغلقها عين ألكترونية. لا تسألك من أنت ولا يهمها انتماؤك أو جنسيتك. تقترب منها فتفتح، تعبر وتبتعد فتغلق. ووجدتني في تلك اللحظة أداعب هذه البوابة كطفل صغير، أدخل ثم أخرج، ثم أدخل وأخرج، وهي تفتح وتغلق، وأتمنى لو أن كل الحدود تشبه هذه البوابة الإنسانية. هكذا فكرت وتمنيت قبل أن تستقبلني فتاة جميلة وتأخذ مني جواز السفر، فور دخولي إلى القاعة التي غصّت بالمسافرين.

وقف أمامي أكثر من عشرة مسافرين، بينهم رجل أسود بدا في الثلاثينات من عمره ولبس بدلة سوداء وربطة عنق وظهرت على وجهه وفي نظراته علامات التوتر والارتباك، لكنه انتظر بصمت إلى أن طلبت منه الموظفة جواز السفر. وضع حقائبه على طاولة التفتيش، وصارت تسأله وهو يجيب. طلبت منه أن يغلق حقائبه ويرافقها. اختفى، وجاء دور امرأة في الثلاثينات أيضاً، شقراء. قبل أن تفتح حقائبها طلبت منها موظفة أخرى الوقوف جانباً وبدأت تستجوبها باللغة الإنجليزية وهي تجيب بلهجة فرنسية. حاولتُ أن أسترق السمع لأفهم عمّا يدور التحقيق معها، ففهمت أنها من لجنة تضامن مع الفلسطينيين وأنها حضرت في الجليل مؤتمراً نسائياً من أجل السلام الإسرائيلي الفلسطيني. أثار فضول الموظفة هذا «السلام الإسرائيلي الفلسطيني» فظلت تسأل والفرنسية تجيب بإسهاب وبراءة وسذاجة كأنها تتحدث أمام نساء الانتفاضة أو في مؤتمر صحفي. عندما جاء دوري، طلبت مني فتاة في العشرين من عمرها جواز السفر والتذكرة. قلت في نفسي: إن شاء الله تمر على خير، فأنا لست قادماً من مؤتمر، ولا ذاهباً إلى آخر، ولا أحترف هذا السلام الموهوم. كانت الفتاة لطيفة وجميلة جداً. خطر ببالي أن أسألها لماذا لا تعمل مضيفة بدل هذا العمل، ولكنني عدلت.. وطلبت مني أن أفتح حقائبي، ففتحت. وسألتني إلى أين أنا مسافر، فأجبت، وإن كنت آخر من أغلق الحقائب، فقلت: نعم، وإذا سلّمني أحد رسالة، فقلت : لا.

كان يبدو لي أن كل شيء يسير على ما يرام، حتى أنني شعرت للوهلة الأولى بارتياح من أسئلتها وتفتيشها للحقائب حرصاً على سلامتي في الجو. ولكن عندما طلبت مني الانتظار دقيقة واحدة، كما

وعدت، بدأت الأمور «تتخربط» وصرت أعد من واحد إلى عشرة ومن عشرة إلى واحد كي لا «أعصّب» ويحدث ما لا تحمد عقباه. الدقيقة استمرت عشر دقائق، في خلالها بحثت عن المرأة الفرنسية، فاختفت. وعبر أكثر من سبعة مسافرين دون أن تفتش حقائبهم، وتسلموا بطاقات الصعود إلى الطائرة، وغابوا. بقيت أنتظر، وعندما عادت إليّ الفتاة رافقها شاب وفتاة أخرى. بدأ الشاب يوجه الأسئلة نفسها، وفتحت الحقائب، وسألني إن كنت أحمل الرسائل وقلت: لا، وإن كنت آخر من أغلق الحقائب، فقلت: نعم. وكان معي كيس من الزعتر وآخر من القهوة المطحونة التي انبعثت منها رائحة الهيل وقنينة عرق رام الله، كان حملني إيّاها صديق لأخيه في باريس، فقال الشاب: اغلق وانتظر دقيقة. انتظرت أكثر من عشر دقائق، فعادت الفتاة وقالت لي وقد ارتسم على وجهها خجل غلب عليه الارتباك: متأسفة على التأخر، احمل حقائبك وتعال معي.

رافقت الفتاة وأنا أجرُّ عربة عليها حقائبي. حاولت أن أبدّد الشعور الذي انتابني وكأنني مجرم يقودونه إلى السجن أو إلى محاكمة كفكاوية، فسألت الفتاة: ما اسمك؟ قالت: راحيلي. قلت: يا راحيلي، ماذا تفعلون بمواطن مثلي؟ لماذا كل هذا؟ فقالت: لأجل سلامتك. ضحكت ويبدو أنها انتبهت إلى سخافة جوابها فابتسمت، وقالت: هذه أوامر. قلت: لا أرغب في الانتحار بتفجير الطائرة التي سأركبها، ثم إنني رأيت على الأقل سبعة مسافرين عبروا دون أي تفتيش، ألأنهم يهود، وأنا لست منكم؟ فقالت مرة أخرى: هذه تعليمات وأوامر. أنا متأسفة.

قادتني إلى غرفة وطلبت أن أنتظر. نظرت حولي وإذا بالشاب الأسود ينتظر مثلي، وإذا بالمرأة الفرنسية تنتظر أيضاً. وكانت حقائبها مفتوحة، وأشياؤها منشورة على الطاولة، ومن حولهما أكثر من خمسة شبان وفتيات يحملون أجهزة لا سلكية وهم في هرج ومرج. ولم تطلب مني راحيلي أن أفتح حقائبي، فقد قامت هي بفتحها وأفرغت كل محتوياتها من ملابس. شعرت بحرج شرقي عندما تناولت ملابسي الداخلية وقرّدتها قطعة قطعة وتحسّست بأناملها مواقع على الملابس قلّما تُحسس «عالمكشوف». تظاهرت باللامبالاة. وكي لا أقف أمامها كالأهبل، قلت لها: هل تعتقدين أني خبأت في كلسوني ما يهدّد أمن الدولة؟ فقطبت جبينها ونظرت إليّ بغضب، ثم واصلت التفتيش الدقيق. وعندما أفرغت الحقيبة ناولتها لزميلة لها مع علبة من معجون الأسنان. غابت زميلتها وعادت بعد خمس دقائق، وبدأت تعيد الملابس إلى الحقيبة. ولما حان دور الزعتر والقهوة وعرق رام الله، قلت في نفسي: «علقَتْ يا شباب»، فقد نادت على شاب انتهى لتوّه من تفتيش الشاب الأسود، وتناولت جهازاً مرّرته على أشيائي المنثورة. وعندما فتحت كيس القهوة فاحت رائحة الهيل فعبأت رئتيها وقالت: ما أطيب هذه الرائحة. ثم فاحت رائحة الزعتر، فعبأت أنا رئتي وقلت لها: هذا زعتر. قالت: أعرف. وأرادت أن تفتح قنينة العرق، فقلت لها: كيف سأضعها مفتوحة في الحقيبة؟ وبدأ التحقيق حول هذه القنينة المصنوعة في رام الله؛ كيف وصلت إلى يدي؟ قلت: اشتريتها من حيفا، هذا العرق يباع في كل مكان. ناولت القنينة لزميلتها ولم يعد أمامها ما تفتشه. ومع ذلك بقيت أنتظر.

بين الحين والآخر كنت أنظر إلى الساعة. بقي على موعد إقلاع الطائرة أقل من نصف ساعة. كنت معجباً بأعصابي الباردة كالثلج، مع أنني خشيت أن أفقد فرصة التزود بالسجائر من «الفري شوب». ولكنني كنت على يقين بأن الطائرة لن تقلع بدوني، وحين رأيت راحيلي تعيد أشيائي إلى الحقيبة، تنفست الصعداء. قلت لنفسي: الحمد لله، لقد مرت على خير.

لحظة الصعداء هذه، لم تدم طويلاً. تقدم مني الشاب الذي كان يفتش الرجل الأسود وأمرني بمرافقته. سرت خلفه، وإذا به يقودني إلى غرفة صغيرة، فيها كرسي وأجهزة. وأمرني أن أخلع قميصي، بعد أن أفرغ كل ما في جيوبي، وأن أرفع يدي كمن وقع أسيراً في أيدي العدو. نفذت الأوامر بحذافيرها، وحمل هو جهازاً وصار يمرّره على كل أنحاء جسدي، من قمّة رأسي حتى الأسفل. وعندما قرّب جهازه من «المنطقة المحرّمة» أخذ يصفر، فانفجرت ضاحكاً. فنظر إلي وسألني بغضب : ما الذي يضحكك؟ قلت وأنا أقهقه، والكلمات تتقطع على شفتي : «هل .. يع .. جو .. ز أنه .. » ولم أتوقف عن الضحك. كنت مندهشاً لأن جهازه الألكتروني يصفر في هذه المنطقة، بالذات، وهي على حد معرفتي خالية من كل سلاح أو مواد معدنية أو تفجيرية قد تشكل خطراً على أمن دولة إسرائيل. ضحك هو وكان شيئاً جميلاً أن ترى رجل أمن يضحك. وأمرني بأن أخلع بنطلوني وحذائي، ففعلت، ولما مرّر جهازه ثانية لم يصفر. شعرت بارتياح. تبين بعد الفحص أن زر البنطلون الحديدي هو الذي طيّر صواب الجهاز الألكتروني وليس شيئاً آخر من لحمي وعظمي. ثم حمل الرجل حذائي وقال لي : إلبس ثيابك. وغاب معهما. تناسيت في تلك اللحظة كل إهانات التفتيش والتشليح وأحسست بشيء من السعادة لأن رجل أمن يحمل حذائيَ ويعيدهما إليّ ليضعهما تحت قدمي، كانت لحظة شعرت فيها أنني سيد وهو العبد.

عندما عدت إلى حقائبي، كانت راحيلي في انتظاري، وإلى جانبها زميلتها، وعلى طاولة أخرى حقيبة مفتوحة وإلى جانبها امرأة فلسطينية تبدو في الستينات من عمرها، وفتاة مثل راحيلي تسألها «فين بيروخ» وسألت المرأة : «شو يعني فين بيروخ؟» قلت لها : «يا حجة، يعني وين رايحة؟» وأردت أن أبقى مع الحجة لأترجم لها، لكن راحيلي قالت : بعد خمس دقائق ستقلع الطائرة.

قلت لها : يا راحيلي، الآن أنت مستعجلة؟!

قالت : أنا آخذ حقائبك وسأرافقك إلى الطائرة.

قلت لها : هل هذا لطف منك، أم أنه خوف على الأمن؟

أجابت : الإثنان معاً، سفرة ممتعة.

بعد هاتين الساعتين، كيف لا تكون السفرة ممتعة؟

(٤)

باريس، صيف ١٩٩٠.

ليست منفى ولا أسميها رحلة إلى مدينة الأضواء والمقاهي.

مجرد وصول إلى مدينة أوروبية لقضاء بعض الأيام، في محاولة بائسة لإنجاز عمل أدبي لم يُنجز. ولأنني لا أتمتع بعقلية سياحية فقد آثرت قضاء تلك الأيام في التسكع. ويبدو أن صديقي الباريسي «لقط» هذه العقلية «على الطاير» فاتفق معي أن نلتقي في مقهى تقع في ساحة مونت برناس، وصفها بأنها ملتقى الأدباء ورجال الفكر.

قال لي: نلتقي في التاسعة.

كنت هناك في الثامنة والنصف وتناولت الإسبرسو والكرواسون ولم يصل. وأشارت عقارب الساعة إلى العاشرة ولم يصل. وعندما وصل في الحادية عشرة نبهني إلى أنني لم أؤخر عقارب الساعة. يبدو أنني لم

أحمل معي إلى باريس فقط التوقيت الشرقي المتقدم بساعتين على غرينتش، بل الكثير مما حملني إيّاه المكان الشرقي، حتى أنني تصوّرت في خلال ساعتين من الانتظار أنني أحمل على ظهري وطناً بأسره وقريتي الكرملية وأضعهما أمامي على الطاولة، إلى جانب المنفضة الزجاجية التي لا تمنحها عاملة المقهى فرصة الامتلاء، «بقراعيم» السجائر، إذ كانت تأتي بين سيجارة وأختها لتفرغها في منفضة أخرى، وتتركها جائعة.

تلك هي باريس المقاهي في صيف قائظ.

حين تسير في جادتي سان جيرمان وسان ميشيل ترى مئات وألوف الباريسيات والباريسيين يملأون كل زاوية وزاوية، وكل مقعد وكرسي في المقاهي، ينظرون إليك كأنك «أهبل» يسير في الشارع الفسيح وأنت تسخر منهم لأنهم «كالهبل» يشربون القهوة ويثرثرون ويحدجونك بنظراتهم كأنهم لا يفعلون شيئاً، فاعتقدت في البداية أن التسكع ظاهرة شرقية، ولما أيقنت أنني بتسكعي أصبح باريسياً أيضاً، انزاحت عن ظهري صخرة كبيرة.

«في باريس كن باريسياً» قلت لنفسي المضطربة فاطمأنت.

عندما عرفني صديقي على المقهى الذي اعتاد سارتر الجلوس فيه ليفكر «بالوجود والعدم والشيء في ذاته ولذاته»، أحسست أن هذا المكان قد يكون مصدراً للتأملات، فصرت آتي إليه في صباح كل يوم، حسب توقيت غرينتش، وأجلس على مقعد في انتظار قدوم عاملة المقهى لتقديم الاسبرسو الصباحي والكرواسون طبعاً. واعتدت على المقعد ذاته، أو ربما اعتاد عليّ، ولم أشعر بضائقة إلا عندما قمت وخرجت لشراء جريدة عربية من كشك يقع عبر الشارع، ولما عدت كانت امرأتان عجوزان قد جلستا حول الطاولة، واحتلت إحداهما مقعدي ولم تقل لها العاملة انه محجوز لهذا الرجل الشرقي الذي يدخن كثيراً ولا يفعل شيئاً سوى مراقبة المارّة ولا يتكلم الفرنسية.

اخترت مقعداً آخر منتظراً إخلاء مقعدي الأصلي. وما أن قامت العجوزان الشمطاوان، حتى حملت جريدتي وسجائري وعدت إلى المقعد، كأنني عائد من منفى إلى وطن ولدت فيه، عندها أدركت أن الوطن ليس مكاناً ولا المنفى مكان، فهما العمق الذي تلتقي فيه الذات بالأجسام الموضوعية.

أخفيت ابتسامتي الساخرة عندما اكتشفت قريتي دالية الكرمل، وطني ومسقط رأسي، في مقهى باريسي. اكتشفت كم كنت مشغولاً عنه عندما كنت فيه. كأنك لا تكون في المكان الذي تحبه إلاّ حين يبتعد عنك.

عدت إلى جدي وأولاد حارتي وإلى البيت العتيق وحيفا ومقاهي وادي النسناس، التي جلس فيها الناس وحدجوا المارّة بنظراتهم، واعتقدوا أنك أهبل لأنك تسرع في كل صباح إلى العمل، واعتقدتُ أنهم هبل لأنهم لا يفعلون شيئاً سوى الثرثرة وارتشاف القهوة و«النرفزة» على زهر الشيش بيش وشتم العالم والحكومة ويدفعون مقابل ذلك بالشواقل ...

لا أجيد اللغة الفرنسية لأعرف من يشتم الباريسيون الجالسون في المقاهي والذين يثرثرون دون انقطاع. ولكنني كنت مطمئناً إلى أن لكل مقهى حكومة يشتمها زوّاره، وإلاّ ما الداعي لجلوس الناس ساعات طويلة في المقاهي، إن لم يكونوا مثلي قدموا من الشرق إلى لا شيء؟ وتساءلت : هل يجوز أن ثورة المظلومين تبدأ في المقاهي، وليس في المكاتب ولا المصانع ولا القاعات الكبيرة؟

لم يسعفني أنني أنتمي إلى الجيل الذي ولد منزوعاً من الأحلام الطفولية والثرثرة أو التفكير بلا شيء دون

أن يملك الوقت ليصرفه هباء، أو ربما أعتقد أنه لا يملك الوقت، لأنه محكوم بالالتزام لكل شيء إلاّ لرفاهيته ونفسه، معتزاً بجبروته وإبائه متفنناً في دجل نكران الذات دون خوف أو وجل.

خطفتنا جدية الحياة كما تخطف لحظة النوم يقظتنا المبكرة، فأصبحنا نتعامل معها بعناية فائقة. وما تركنا حيزاً للأحلام، أو ما تركت لنا هي فسحة حتى للخوف، ولا للمفردات الصغيرة، فأتقنا الخطابات الرنانة. وما تحدثنا، حتى في ثرثرتنا، إلاّ عن الحرية والشعب والقضية. فساقنا الغير كالقطيع إلى ساحة النزال، دون أن نملك القدرة على المقاومة، لأننا كنا مسكونين بأحلامهم وفراستهم البدوية. وانشغلنا بأفكار العظماء، وعظيم الأفكار، لنصغر أمام أفكارنا ومثلنا وأساطيرنا وبحثنا عن الانتصارات الكبيرة. وحاولنا، عبثاً، أن نمط قاما تنا وأن نملأ جيوبنا وأن نغير وجه التاريخ، وتصورنا أن الإنسان كالعجينة بين أناملنا، وأننا نصوغ حتمية التاريخ وفقاً للسطر الأخير في الصفحة الأخيرة التي وصلنا إليها ووضعنا عندها فاصلاً من الورق الشفاف خوفاً على كتابنا المقدس.

ماذا بقي لنا؟

نوسطالجيا ....

اليوم، لا أفهم لماذا لم تأخذني باريس إلى متاحفها في رحلة اللاشيء التي قمت بها في صيف ١٩٩٠، بالرغم من أنني أمضيت فيها أسبوعين. لم تشدني معالمها العظيمة، ليس لأنني لا أقتنع بعقلية سائح، بل الصحيح، لأنني كنت أهبل. باختصار، كنت نموذجاً لشرقي أهبل؛ يحمل في جيبه بطاقة الميترو ويشنّف أذنيه للإصغاء إلى شرقي مثله يتكلم اللغة العربية وفي داخله تلتهب شعلة من الحنين إلى الماضي القريب، إلى أساطيرنا وحتى إلى جراحنا. حالة غير مبرّرة ليأس غير مبرّر، أعدت فيها إلى الرومانسية كرامتها (هل تذكرون كيف كانت الرومانسية لعنة إبداعية؟) فرُحت أبحث عن حكايات جَدّي وخرافات الجيل الذي سبق التكنولوجيا فاحتقرناه بما أنعمته علينا، واحتقرنا هو بما أنزلته علينا. وكان يقول لنا: ما قيمة هذا التقدم بدون هدأة البال؟ وما قيمة هذه الحياة بدون طمأنينة ولا سلام ولا محبة؟ وفي تلك اللحظة الباريسية تشعر، أيضاً، أنك لا تحب الزمان الذي تكون فيه إلاّ إذا ابتعد عنك.

كان الطقس حاراً في باريس، ولم يترك لي الدخان الذي تنفثه السيارات مجالاً لتنفس عميق. لم أملأ رئتي بهواء نقي كالهواء الذي اعتدت عليه كلما وقفت على قمة من قمم الكرمل، وهي كثيرة وعلى إحداها يقع بيتي. كأنني لا أملك من هذه الدنيا سوى النسمات الرطيبة القادمة من البحر وأكتفي بما أنعمته علي الطبيعة «ورضى الله» ولا أحلم بمكان آخر. ويبدو أن هذا يشبعني سياحة، فإذا ضاقت بي الدنيا، حملت نفسي وخرجت إلى «وادي النحل» أقفز من صخرة إلى صخرة وأشق طريقي الوعرة بين جباب القندول، التي تفرز أشواكها في جلدي فتحدث ألماً لذيذاً لا يخلو من رعشة تسري في جلدي. وأنتصر على الألم، حتى وإن سال دمي، بعودة إلى «حكيم بلدنا» الذي قال لي ذات مرة : «الكرمل أفضل فرمشية، كل نبتة دوا»، أي أن إبر القندول تتحوّل إلى «أنتي بيوتيكا وأسبرين» لمعالجة كل أوجاع الرأس الناجمة عن نشرات الأخبار الصباحية المزعجة والمثيرة للرعب أحياناً، أو في معظم الأحيان.

أعادتني باريس «برمشة عين» إلى صيف بلدنا.

لا أعرف لماذا بقي لصيف تلك الأيام البعيدة رائحة، حاولت مقارنتها برائحة دخان السيارات الباريسية وطمأنت نفسي ووجداني أن نكهة بلدنا ألذ وأشهى، حتى وإن كانت الرائحة التي أكتنزها هي تلك التي

«عطّرت» الغبار بما انبعث من روث وجلد البقر والغنم عندما كان «عجّال» البقر ينطلق من الساحة الترابية المقابلة لبيتنا. وفي لحظة وجوم عبثية هيىء لي أن سيارات «السيتروين والبيجو» تتحول إلى بقرات تطارد بسرعة فائقة وتنتشر في أزقة البلد الترابية لتفرغ ما تحمله من حليب صافٍ، إلى أن يجز اللحام رقبتها وتعود إلينا قطعة قطعة.

رهيبة هذه الحياة التي لا تمنح البقر الحق في أن يعيش العمر الكامل ويعرف تجربة «الختيرة». هل هذه هي سنة الحياة وحكم أنزل على الحيوان لأنه لا يعرف أحفاده؟

لماذا لا تعرف الحيوانات أحفادها؟

توفي جَدّي قبل ثلاثين عاماً. مات متمّماً واجباته الدينية، ومخلّفاً أربعين حفيداً. وكان يعتز عشية موته أنه ذاهب من هذه الدنيا الفانية مكتفياً من رضى الله، أنه وهبه هذه الذرية. لم يعرف القراءة ولا الكتابة، ولكنه حفظ الشعر وأساطير العرب، وتحدث كثيراً عن البلقان ورومانيا. كان يقول، الله يرحمه: «أعرفها شبراً شبراً»، ثم يخلع جورب قدمه اليسرى ويكشف عن اصبعين مفقودين، «راحوا في الثلج، في السفربرلك. أخذونا عالجيش التركي لنحارب في البلقان. خمس سنين قضيت في العسكرية. أخذوا من البلد تسعين شاب، رجعنا خمسة... فلان وفلان وفلان.. وأنا ضيّعت أصابعي في الثلج». وكنت أقول له: «عندما أكبر يا جَدّي سأسافر إلى رومانيا لأبحث عن اصبعي قدمك» فيضحك ملء فمه ويقول لجَدّتي: «بيقولو، نيّال كل من له في السويدا خرابه وحفيدك بيقول نيّال كل من له في رومانيا أصابع مقطّعه». وأنا أقسم ببراءة طفولية أنني لو عثرت عليهما لبنيت لهما هيكلاً من الثلج، ككل الهياكل المقدسة، لأنني أحببت جَدّي بهيكله الفلاحي: السروال الأسود، والحطة البيضاء، واللحية التي ترامت على صدره، والمنكوش الذي تراقص على منكبه حين نزل مع الفجر إلى الأرض. وأنا اعتدت أن آتي إليه بعد ساعتين حاملاً ابريق الماء وصرّة الزاد، في طريقي إلى المدرسة.

كان لجدي ثلاثة أو أربعة أصدقاء من الختيارية، قضى معهم أمسيات الصيف والشتاء. وكنت أصغي إلى حكاياتهم ومنهم تعلمت الدرس الأول في السياسة. كنت في السابعة من عمري عندما وقعت تلك الحرب في سيناء. وبالرغم من أنها كانت بعيدة عنا، إلا أن حالة الرعب دبت في قلوب الناس، مما روجت له الإذاعات عن حرب شاملة قد تنفجر في الشرق الأوسط والاجراءات الأمنية التي فرضتها السلطات: الأنوار الخافتة في البيوت، الإغلاق المحكم للشبابيك والأبواب، ومصابيح السيارات التي دهنت باللون العسلي كي لا تبدو للطائرات «العربية التي قد تحوم وتقصف الأضواء». وجلس جدي مع أصدقائه الختيارية يتحدثون عن الحرب، عن بريطانيا وفرنسا، عن السويس وعبد الناصر. كان بينهم شيخ قبضت عليه حالة الرعب فظل صامتاً لا ينطق، وأصغى باهتمام إلى جدي وهو يتحدث بإعجاب عن عبد الناصر، عن شجاعته وقوة شخصيته، فقاطعه هذا الشيخ سائلاً: «قل لي! عبد الناصر له شوارب؟».

ضحكوا وضحكت معهم. لم أفهم لماذا ضحكت. وأما الشيخ فقد سارع إلى شرح سؤاله علّه يخلص نفسه من الحالة العبثية التي أوقع نفسه فيها، فقال: «إذا كان لعبد الناصر شوارب، يعني الزلمة قبضاي، وإذا الزلمة ما له شوارب بيكون يهودي ابن يهودي».

لم يكن في بلدنا تلفزيونات ولم تصل إليها جريدة. ولما عثرت على صورة لعبد الناصر بعد أيام عديدة، كانت الحرب قد انتهت. وصرت أقف في الصباح طويلاً أمام المرآة عساني أرى شعيرات تنتأ فوق شفتي

العليا، ولكنني كنت أعزي نفسي بشاربيّ والدي وجدي وأهل بلدنا، جميعاً، والختيارية الذين يقضون ساعات طويلة يثرثرون كأنهم لا يفعلون شيئاً مثل آلاف الباريسيين والباريسيات الجالسين في المقاهي. وأنا الرجل الشرقي الذي لا يجيد الفرنسية ويعود بذكرياته إلى أيام خلت، إلى الساحة الغربية، مرتع الشيوخ والشبان والأطفال والصبايا، فيها كانوا يتجمعون في حلقات ولا يتحدثون عن اصلاح العالم وثورة الإنسان واحتلال الكواكب، بل ينطلقون في حديث تلقائي عن هموم صغيرة وعابرة، وبعفوية مصدرها نشوة مارقة ينطلق ثلاثة أو أربعة شبان ويدعون الآخرين إلى صف الدبكة حول «أبو علي الزمار». ولما ينتفخ خداه، ويتورد وجهه، وتتساقط حبات العرق عن جبينه، وتشتد ضربات أقدام «النشامة» على الساحة الترابية، لا يبقى على المقاعد الحجرية سوى من لا يقوى على الوقوف من شيوخ تجاوزوا التسعين. وتتجمع النساء على السطوح تظللهن عرائش الدوالي وتتساقط النظرات الحالمة على لهف الشبان وتتشابك المواعيد والأوف والميجنا. وإذا ما بدأ الليل يلف الساحة والأفق ويرتفع حماس الشبان وصياحهم «عليها الجيره ما نبات الليلة»، تتحول الساحة الغربية إلى مسرح يتحرك عليه عشرات الممثلين بإيقاع رتيب واضاءة محكمة تتشابك فيها خيالات الظل فتجعلها صورة سريالية. وتمر ساعة وساعتان وثلاث وأربع، ومن يتعب يعود إلى المقعد الحجري. ويظل صوت المزمار يصدح حتى عندما يجد أبو علي الختيار نفسه وحيداً في الساحة، ينقر بأنامل يده اليسرى على ثقوب المزمار القصبي ويلوح باليمنى متحدياً الشبان المرهقين.

هكذا كان هذا الجبل يصوغ مفهومه لهدأة البال، تماماً مثلما صاغ جيلنا مفهومه لحتمية التاريخ. وأنا وجدتني أعود إليه في مقهى يغص بالباريسيين في جادة سان جيرمان، أجلس كالأهبل وأراقبهم بنظراتي الشرقية المشبوهة، وأعود إلى حكواتي بلدنا وهو يروي عن عنترة وأبي زيد الهلالي، كأنه ممثل مونودراما، يلتف حوله الناس وينتظرون بترقب نتائج المبارزة على قلب عشيقة صحراوية وعلى بطولة العروبة والعرب.

قلت لصديقي الباريسي: مدينتكم أعادتني إلى بلدي، قريتي الصغيرة، أشعر وكأنني فيها. جسدي هنا وقلبي هناك.

ضحك صديقي ملء شدقيه وقال: قليلاً من التواضع يا رفيق. ما تجده في باريس لن تجده في أي مكان آخر في العالم، فما بالك في قرية لا تظهر على خريطة؟

وتبجحت أمام صديقي بين مازح وجاد: هل يوجد في باريس زعتر وعكوب؟ وعندما هز رأسه واثقاً من النفي، شعرت أنني انتصرت عليه بضربة «نوك آوت» قاضية. كيف لا وقد جعلنا من الزعتر سلاحاً نووياً نواجه به الأمم الاستعمارية قاطبة؟ يلقون علينا النابالم ونحن نرشهم بالزعتر.. وظل صديقي يذكرني طول فترة اقامتي بهذا التفوق، بين مازح وجاد، إلى أن زرت في اليوم الأخير صديقاً فلسطينياً، علم بقدومي فاتصل بي في الحال وقال: «أدعوك لعشاء لم تحلم به في باريس»، واضاف مبتهجاً: «أكلة عكوب، أخي جاء من المخيم وأحضر لنا العكوب».

كنت محظوظاً لأن هذا حدث في الليلة الأخيرة من زيارتي إلى باريس. وحتى هذا اليوم أقبض على سر أمني لم أكشفه لصديقي الباريسي، وهو أنني أكلت العكوب في باريس. وأما حكايتي مع الزعتر، فبدأت في اليوم التالي، في «مربط خيلنا»،لندن . لكن ليس هذا هو مكانها.

الجواهري : القديم معاصرا

يرحل محمد مهدي الجواهري «شاعر العروبة الأكبر» كما كان ينعته اليسار العربي في الخمسينات والستينات اللاهبة، تاركاً قرناً من الشعر في ذاكرة العرب الشعرية. إنّ إعجابنا بالشاعر وشعره العابر للزمن يطوي سؤالنا الحائر: هل ما زال في وسع الشكل القديم، إلى هذا الحد، أن يكون معاصراً إلى هذا الحد؟

كأنّ قوة الشعر المتحدرة من صلب التجربة الشعرية العربية، منذ الجاهلية إلى الحكيمين أبي تمام وأبي الطيب المتنبي، مروراً بالشاعر البحتري، قادرةٌ على اختراق الحقب التاريخية، بشكلها الوحيد والنهائي... غير العابىء بتطور الأشكال الشعرية، بشكلها المتحصّن في قلعة منيعة محاصرة بأمواج حداثة معزولة، نظر إليها الجواهري كظاهرة عابرة لا تعنيه. وظلت الذائقة العربية المضطربة، الموزعة على شتى الخيارات الفنية، شديدة الإصغاء إلى إيقاعاته القديمة، وشديدة التحديق بهيكله الباذخ، لا لتعيش ماضيها الممتد وذاكرة عصرها الذهبي البعيد فحسب، بل لتقرأ فيه أيضاً حركة تاريخها الجديد في العراق، وفي أرض اللغة العربية الواسعة.

لا عبقرية الشاعر وحدها، بجرارها القديمة وخمرتها الجديدة، بل وفاءُ القارىء المفرط هنا، أو إذعانه لموروثه الشعري ذي الشكل الكامل المتكامل، أيضاً، هما اللذان أتاحا لتعبير الشاعر عن عصره المتغيّر، بأدوات ثابتة، بأن يحتل المكانة الثقافية والاجتماعية والشعرية العالية التي احتلها الجواهري في حياة العرب العامة المضطربة، وكأن أسئلة الشعر حول نظام المعنى، والرؤية الجديدة، وإيقاعها، وغيرها من أسئلة الحداثة ما زالت أسئلة خاصة بالنخبة محرومة من قاعدة الشعر الواسعة.

التفت حوله الأجيال القارئة، كثيرة الخصومة والاختلاف، كما تلتف حول ظاهرة لا تدرج في خلاف، عدا الخلاف حول مزاج سياسي يستحقُّ الصفح السريع! وكما تلتف حول تمثال من مرمر قديم يحرك فيها حواس اللحظة الراهنة، كأنّ اللحظة تعمل خارج الزمن، ولو كانت مثقلة بهموم التاريخ الإنساني. وهكذا كان الجواهري الشاعر الذي لم ينكسر في قصيدته سياقُ تاريخ الشعر العربي المتوقف عند بنائه الأخير، يواصل البدايات المتكاملة، كما يفعل المتنبي في هذه اللحظة، ويؤسّس سلطة الشعر الموازية، أو المتداخلة، مع سائر السلطات، محاوراً حيناً، مجافياً حيناً، وموالياً حيناً، لتبقى صورة الشاعر في إطار أيقونتها المرسومة بإتقان: صورة المتمرد في ما يقول، الساعة، لا في شكل القول المدجج بكامل أدوات البلاغة الفروسية، ولتبقى للواقع لغته القادمة منه، من هنا... ولواقع الشاعر لغته القادمة منه وهو واقف هناك

في ذاكرة حاشدة بالسابق، فلا تكون الموضوعات إلاّ ذريعة لملاحقة المعلقات بنسلها، وإن كان الزمن هو القرن العشرون. فاللغة قادرة على تطويع الموضوع، وعلى تحويل الناقة إلى طائرة، ما دامت ذاتُ الشاعر المصابة بسيرة الشعر العربي كله، وقد جرّت الواقع إلى اللغة، هي المعادل الشخصي للتاريخ!

لعلّ الجواهري هو آخر الكلاسيكيين العرب، وآخر المقيمين في قلعة الشعر العمودي التي ظلّت صامدة، بفضل عبقريته الفذّة في استحضار جماليّات اللغة العربية وقدرته على استيعاب حركة الزمن وسجل التاريخ العربي المعاصر المتقلب بلا نهاية، أمام عواصف الحداثة الشعرية المنقسمة على خياراتها في معارك داخلية أعاقت رؤيتها لما يحدث خارجها: إذ ما زالت الذائقة العامة مشدودة إلى التقاليد، لا بدافع النوستالجيا وحدها، بل لأن سؤال الحداثة لم يطرق إلاّ باب الشعر في المجتمع الغارق في أزمنة أخرى، لعلّ بعضها ما قبل الحداثة، وبعضها ما قبل التاريخ. وهكذا يعيش أكثر من تاريخ واحد في زمن واحد!

هل أصبحت قصيدة الجواهري يتيمة تماماً برحيل صاحبها؟ قصيدة بعيدة عن تجديد ولادتها من ذاتها؟ أي قصيدة لا تحمل معها جنين مستقبلها؟ ذاك سؤال سيجيب عليه الزمن. والزمن في هذه الحالة هو القارىء أو ذاكرة القارىء!

الكرمل

أقواس

من تراث الجواهري النثري

على قارعة الطريق

قال لي وقد عرج عليّ - وأنا في منتصف الطريق إلى حيث أريد - أأنت مسافر مثلي..؟

فقلت له : لا! بل أنا شريد.

قال : وأين وجهتك الآن ؟ ..

قلت : وجهتي أن أضع مطلع الشمس على جبيني وأغِذ في السير.. حتى إذا جنني الظلام في الليل أقمت حيث يُجنّني.. وسرت عند طلوع الفجر.

قال : والليل ليل والنهار نهار منذ الأزل وحتى الأبد... أفأنت مجنون؟؟...

قلت له : لا - كما أعتقد - ... ولكن أأنت جاهل؟ ..

قال : وكيف؟ ...

قلت له : لقد علمنا علم المكان وعلم الزمان من جديد أنك كلما أغذذت السير قدماً قصر الليل وطال النهار.. حتى ليكادان يتحدان عند المنتهى.

ولقد كنتُ أجهل مثلك هذه الحقيقة طيلة ثلاثين عاماً كنت خلالها أهيم على وجهي وأتخبط في مجاهل الأرض - دون معالمها - إذ كنت لا أعلم من هذا العلم شيئاً.

قال : والآن؟؟ ...

قلت : والآن .. فمنذ سبعة عشر عاماً، - وقد عرفت هذه القاعدة - وأنا أمشي إلى الأمام على ضوء الشمس ...

قال : وعندما تغيم ؟؟ ..

فقلت له : إنني لأفتح عيني أكثر لأعتاض بهما عن نور الشمس وقد أزيغ وأنحرف! ويكلفني هذا تعباً يطول أو يقصر على قدر انحرافي.. ولكنه ليس على كل حال أكثر من التعب في أن أعود وعلى ضوء الشمس من جديد، ومن حيث ابتدأتُ.

قال : وماذا أكثر من التعب؟

قلت : أكثر منه ألاّ أتعب.

قال : أوَ لا ترتجف من البرد؟؟

قلت : لا ... فقد تعودته حتى لأكاد أرتجف من الحر.

قال : وماذا تأكل ؟؟ ..

قلت : لحوم الحيوانات السائبة فإن لم تكن تقوتُ فقليل من لحمي...

قال : لحمك ؟!!!

قلت : أجل .. ولماذا لا .. وإني لآكل من لحم أولادي أيضاً ...

قال : آه ... وعندك أولاد ؟!!

قلت : بلى .. وهم سبعة ومعي أيضاً في طريقي ..

قال : وكيف يطيقون هذا العناء ؟؟ ...

قلت : أحمل العاجز منهم على كتفي ، وأدع رعاية الصغير للكبير منهم، وآكل من لحمهم وأطعمهم من لحمي .. ومن مات منهم جوعاً، أو تعباً، تركته للكلاب ..

قال : أولا يرتجفون مثلك من البرد ؟؟ ..

قلت : بلى .. يرتجفون .. الآن .. وسوف يتعودون ذلك غداً.. فلا يرتجفون أبداً.

قال : أو لم تقدر أن تكسوهم، وتطعمهم فيما تمر به على المدن، والقرى، والناس؟؟..

قلت : أبداً..

قال : ولماذا؟؟

قلت : لأنهم يريدون لذلك ثمناً...

قال : أو تريده أنت بلا ثمن؟؟

قلت : وكيف أريده بدونه ..

قال : فلماذا؟؟

قلت : لأنني أريد لهم ولي.. أن أعمل ويعملوا.. لنشبع ونكتسي..

قال : وهم؟؟..

قلت : هم يريدونني أن أرقص..

قال : ترقص ؟؟!!!!

قلت : أجل، ومثل القرود تماماً.

قال : ولماذا لا ترقص؟.. ومثل القرود؟؟

قلت : لأنني لم أوهب سعة حيلة هذا الحيوان، وصبره على المجاراة.

***

– ألك اخوة؟..

قال لي صديق الطريق.. هذا!!... وقد صمت ورمق الأفق البعيد بعينيه.

قلت : أجل لي ثلاثة..

قال : وأين هم؟؟

قلت : واحد تشرّد مثلي، وآخر تخلّف عنّي في المدينة، وثالث أكلته الحيوانات!!..

قال : أو لك أمّ؟؟..

قلت : وكيف لا ؟؟!!!!

قال : وأين تركتها؟

قلت : تركتها على قارعة الطريق، وبيدها كتاباً، وإبريقاً، ومبخرة!!

قال : وما هذا ؟؟!!!!

قلت : هذا من عقائدها..

قال : عقائدها؟!!!

قلت : أجل من عقائدها... إنها كلفتني أن أقبّلَ الكتاب، وقد حملته باليمين، فقبّلتُه، ولكن.. بعد أن أخذته منها بالشمال.. وأرادت أن ترش الأرض من حولي بالماء، ومن أنبوبة الإبريق.. فرشّت به الأرض، ولكن بعد أن رفعت الإبريق إلى فوق ومن فوهته!!..

قال : والمبخرة؟

قلت : إني حطمتها.. وإن والدتي لمتشائمة وحزينة من أجل ذلك.

قال : مفهوم أنها حزينة، ولكن لماذا هي متشائمة؟؟

قلت : لأنها تعتقد أنني لا أرجع إليها سالماً وقد حطمتها..

قال : وأين ولدتك أمّك؟؟

قلت : على قارعة الطريق أيضاً..

قال : أكلّ شيء على قارعة الطريق؟؟!!!!

قلت : أجل .. إنها من المعتقدات بـ - أسطورة!! - «سيادة النور» و«عبودية الظلام»... وهي ترتجف رعباً من الليل، ولذلك فهي لا تضع حملها إلا على قارعة الطريق..

قال : وأبوك؟

فقلت له : إنه لا يشغل بالي من أمره أكثر من أنه كان يتحمل الألم ولكن بصمت! بلا ثورة على الألم. وبلا تجديفٍ. وإنه كان يُغني ثم خاف فترك الميدان. وكل من هو على شاكلته من المغنين لا يشغل بالي من أمرهم شيء!.

قال : ومتى عهدك بالمدينة وأهلها؟

قلت : منذ تركتها، أما عهدي بأهلها فمنذ أن تشاجرت مع حاكمها لكثرة ما يحملهم على الرقص كالقرود.

قال : وبعد؟!؟..

قلت : وبعد.. فقد استمروا يرقصون حتى بعد أن طردني الحاكم شر الطرد من أجلهم.. طردني أنا ومن معي...

قال : أفأنت حاقد عليهم من أجل ذلك؟؟!!

قلت : لا .... أبداً .. بل غاضب ..

قال : أوَلا تريد أن تراهم؟؟..

قلت : إنّ بريق الغضب في عينيّ ليصدني عن رؤيتهم..

***

قال لي عابر السبيل بعد برهة وجيزة استرحت خلالها من قال وقلت.

قال وقد فهمت أن عنده ما يخاله هو شيئاً جديداً - إنّ هناك - من ورائنا!! غابةً .. وارفة الظلال كثيرة الأشجار، ناضجة الثمار، شاخية الغدران... أفلا أدلك عليها فتستريح عندها.. ولو بالرجوع خطوات؟؟

قلت له عابساً : أفأنت خارج منها؟؟!!!

قال : أجل.

قلت : أفأنت من أشباحها؟؟

فصمت مذهولاً! ولما أدركت أنه ليس منهم، وأنه مجرد عابر سبيل، انحدر إليها..

قلت له : لا .. لا أبداً... فهل تريد أن أقص عليك أمري منها، وأدع لك أمرك وشأنك .. على أن نفترق بعد الآن، لأنك حديث عهد بها، وبأرواحها، ولأنني لا أطمئن إليك من أجل هذا...

قال وقد رأيت الألم الصادق في عينيه : موافق ..

قلت له : لقد مررت بغابتك هذه، بعد أن كنتُ قد انحرفت قليلاً أو كثيراً - لا أدري - عن شرع الطريق الذي كنت أريده، وكان الأمر في ذلك أنني لقيت من على جانبي طريقي المنحرف أشباحاً وكأنها الأدلاءُ إلى الطريق السويّ فتبعتهم - شاكراً!!! - حتى إذا توسطت الغابة استقبلتني من خلال أغصانها المتشابكة رؤوس كأنها الشياطين، وأصوات كأنها حشرجة المحتضرين، وأطبق علي الظلامُ الذي أخافه.

ولا أنكرك.

إنني كنت جائعاً، وإن ثمرها كان شهياً.

وإنني كنت ظامئاً، وإن ماءها كان عذباً سائغاً.

ولكنه، مع هذا كله فقد أنستني حاسة الرعب والهلع من الظلام المسيطر عليها كل الحواس الأخرى.

فلقد أدركت يا صديق الطريق العابر من بادىء الأمر - بغريزتي - وليس بعقلي أن طريقاً يقف عليه الأدلاء ليَدلّوا المارة عليه ليس هو بالطريق القويم، فمثل هذا الطريق ما تسير أنت مدفوعاً على هداه..

ولقد علمت يا صديق الطريق العابر أن تلك الأشباح المبثوثة في طريقي إلى الغابة إنما هي من أرواحها!! وأن كل ما عوى علي من ذئابها!!!

وكل ما طلع عليّ من رؤوسها!!!

وكل ما أدمى قدميّ من أشواكها!!!

وكل ما حكّ جلدة رأسي من أغصانها وفروعها!!

كان جزءاً لا ينفك من أرواحها أيضاً.

وحتى تلك الحيوانات المتفرجة المسالمة فيها هي منها أيضاً.

وتلك الأشباح التي كانت تتسلل من خارج هذه الغابة فتتشابك مع ما في داخلها من أشباح وأرواح وكأنها تريد أن تتلاعب معها! أكثر من أن تتقاتل.

حتى تلك الأشباح التي كانت وكأنها تريد أن تدفع عنها كل البطر! وفتورَ الدلال! في معركتها هذه، آمنت أنها من سلالة أرواح الغابة ومن عناصرها!

ولقد ألقيت تلك الأرواح الشريرة ومن تابعها ترى ذلك الجنيّ الغضّ من الثمر العاجل في هذه الغابة، والماء العذب البارد خير العوض عن الظلام الرانن عليها!

وكنت أراه مجرد ثمر عاجل. ومجرد سراب لامع.

وكانوا يضحكون مني. وكنت أضحك منهم!!

وعندما هز عابر السبيل هذا رأسه باستحباب كمن يريد زيادة في الحديث...

قلت له : ومن الغريب أنني كنت أحمدا!! في خطوتي الأولى إلى هذه الغابة هؤلاء الأدلاء.

وكنت لا أنفك أغني إلى جانب ذلك أغاني التمجيد لنور الشمس، وكان هؤلاء الأدلاء أنفسهم - لا غيرهم - يهزّون رؤوسهم وأذقانهم كالمؤمنين بما أغني.

والأغرب من كل هذا - يا صديق طريقي العابر - أنني حتى بعد أن وليت منهم ومن غابتهم فراراً...

كنت أغني بحماس أكثر... وأغاني أجود في تمجيد نور الشمس، وفي شجب عشاق الظلام..

وكانوا – هم وليس غيرهم – أيضاً يهزّون رؤوسهم وأذقانهم تأميناً على أغاني هذه..

في حين كانوا يشيعونني معها بنظرات الأسف.

إنهم كانوا يفعلون ذلك وهم يقضمون من نبات تلك الغابة وأثمارها.. ثمر الظلام الذي يعيشون فيه...

ثم يرمون ببعضها.. أو ببقاياها إلى من وراءهم وحواليهم من تلك الأرواح.

وممن قصرت أيديهم أن تمتد إلى أغصان أشجار الغابة.

ثم قلت وقد انتهيت..

والآن فوداعاً يا صديق الطريق العابر..

قال : وداعاً يا أيها المغني لنور الشمس!!!

وداعاً أيها الشريد!!!

وكان هذا آخر عهد لي به، وآخر عهد له بي.

محمد مهدي الجواهري

محادثات حول شجيرة صبار

* الساعة السادسة والنصف صباحاً :

– من أنتم؟ ماذا تفعلون هنا؟

– الأمر في منتهى البساطة.. نحن سينمائيون جئنا نصوّر مكان ولادة الشعر.

– لا مجال. لن تصوّروا شيئاً.

– لماذا؟

– لأنني قرّرت ذلك. أنا هنا في ملكي، وأطلب منكم الانصراف.

– ممّ أنت خائف؟

– أنا لا أخاف شيئاً.

– ولا حتّى الأشباح؟

– لا شيء. أنا لا أخاف شيئاً. اذهبوا وإلاّ طلبت الشرطة.

* الساعة الثامنة :

– ألو؟ مركز شرطة قلعة عكّا؟ لقد طُردنا من إحدى التلال حيث كنّا نتهيّأ لتصوير شجيرات صبّار، وأشجار توت، وعمّ الشاعر وبعض الأطلال المتناثرة في الطبيعة.

– هل حصلت أعمال عنف؟

– عنف كلامي.

– ماذا؟

– حصل عنف كلامي، لكننا هربنا خوفاً من أن يحطّموا الكاميرا. نحن سينمائيون مسالمون ولا نميل إلى العراك.

– آسفون. نحن لا نتدخّل إلاّ حين حصول أعمال عنف جسدي.

– على فكرة. عندنا رغبة أيضاً بتصوير مركزكم. والسجن الذي وراءه. فنحن نصوّر فيلماً عن سيّد أمضى زمناً معيّناً بين ظهرانيكم منذ عدّة سنوات.. ولعلمكم، لقد جعلَتْ منه هذه التجربة شاعراً كبيراً.

– نحن نرحّب بالصحافة. بلدنا ديمقراطي. تصوّرون لأيّة قناة؟

* الساعة التاسعة والنصف :

- ألو؟ حضرة المحامي ب.؟ هل يسمح القانون بتصوير أطلال في أحضان الطبيعة؟
- هذا يتوقف على طبيعة المكان. هل هناك سور يحيط به؟
- نعم، هناكَ شريط شائك تتخلله فجوات كثيرة.
- هل هناكَ يافطة عسكرية ما؟
- كلا.
- ليست إذن منطقة عسكرية مغلقة، ولا حقل ألغام. هل أبرز الناس الذين طردوكم ما يثبت ملكيّتهم؟
- لا. أرونا عضلاتهم المفتولة فأطلقنا سيقاننا للريح. في الحقيقة كان عمّ الشاعر مستعداً للعراك، في حين أنّ المصوّر اعتراه الغضب، إلاّ أنّ ميزان القوى لم يكن في صالحنا.
- إن كان بحوزتهم صكّ ملكيّة فالقضية صعبة. لكن هذا لا يعني أنها خاسرة. كم ساعة تصوير أضعتم؟ هل تريدون رفع قضية عطل وضرر باسم شركة الإنتاج؟
- لا. إننا نريد أن نصوّر. نريد أن نصوّر هذه الأطلال.
- اسمعوا. المنطقة مليئة بالأطلال. لماذا لا تصوّرون أطلال كيبوتز «بيت هاعيميك»لا بأس بها أبداً، والناس هناكَ لطيفون اعتادوا لقاء الصحافيين.
- نحن سينمائيون حضرة المحامي لا صحافيين. ونريد تصوير هذه الأطلال بالذات وليس أطلالاً أخرى. هناكَ شعراء آخرون ولدوا في أطلالٍ أخرى، لكننا نعتقد بأنّ لكلّ شاعر الحقّ في أطلاله الشخصيّة. ونحن ندّعي بأنّ طفولة كلّ شاعر فريدة، حتى لو أنه هو نفسه يدّعي العكس. فنحن - إذا سمحت - نبحث عن بئر مُغَيَّبَة، ينعكس في مائها ضوء القمر، وعن شجرة توتٍ كان الكاهن يلعب الداما في ظلّها. إنّها أشياء جدّيّة وثمينة لا نجدها في أي مكان آخر.
* الساعة العاشرة وخمس وأربعون دقيقة :
- ألو؟ إدارة أراضي إسرائيل؟ لمن تعود ملكية أرض أحيهود، تلك المكسوّة بنبات الصبّار حتى الأفق؟
- الصبّار موجود في كلّ مكان فهو لا يموت. أحيهود مبنيّة على أرضٍ حكوميّة. ملكيّة الدولة.. أعني الصندوق القومي اليهودي.. أعني الشعب اليهودي. ويحقّ لسكان أحيهود الإفادة منها كمراعٍ لماشيتهم.
- هل يجيز لهم القانون طردنا؟
- اللياقة تقضي بأن تتفاهموا معهم.. إلاّ أنّ حريّة الصحافة في صالحكم..
- لسنا من الصحافة. نحن سينمائيون. إننا نصوّر فيلماً عن أحد الشعراء.
- شاعر راحل؟
- شاعر غائب. أعني حاضر جداً، خاصة في شجيرات الصبّار.
- آه فهمت. إنّه فيلم فنّي.
- نعم.
- حاولوا ملاطفتهم. إنهم ناس طيّبون، نعرفهم جيداً، إلاّ أنهم عصبيّون قليلاً هؤلاء اليمنيّون.. على المرء أن يعرف كيف يتعامل معهم، لكنهم ليسوا شرسين.
* الساعة الحادية عشرة والنصف :
- صباح الخير مرّة ثانية. نودّ الكلام مع المختار، مع سكرتير الموشاف، مع الحاخام.. أعني مع السلطات المحليّة.
- ليس موجوداً. ذهب إلى البنك. علينا ديون كما على غيرنا ممّن يكدحون في هذا البلد. لسنا مثلكم في تل أبيب، كل

هؤلاء اليساريين الذين يُمضون الوقت في المقاهي للتغنّي بفضائل العرب، ويقبضون من أجل ذلك رواتبهم من الجرائد.
أين هو ذلك العربي الذي كان برفقتكِ هذا الصباح؟
- إنّه يرتاح على بعد كيلومتر واحد من هنا. إنّه عجوز مجروح. لماذا تخافون منه؟
- إنهم جميعاً على بعد كيلومتر واحد من هنا، يهزأون منا، يريدون بيوتنا.. حقُّ العودة وكلّ هذا الكلام. تعطيهم إصبعاً فيلتهمون يدك.. أنتم الأشكناز لا تعرفون شيئاً عن العرب.
- أنا من أصل مغربي.
- أنتِ تمزحين. وصحافيّة؟!
- سينمائيّة.
- هكذا إذن! وتحبّين العرب؟
- نعم.
* الساعة الثانية عشرة ظهراً :
- إذن، أنتِ مَنْ قلَبَ المنطقة رأساً على عقب؟ زيون أراضي إسرائيل اتّصل بي.
- في البنك؟
- اتّصل بي على هاتفي المحمول. بصراحة.. ما قصّة هذا الفيلم، حكاية سياسية؟
- شعرية. شاعر ولد هنا ونحن نصوّر فيلماً عن حياته. إذا طُلب إليك تصوير فيلم عن شخص ما، ستذهب لتصوير مكان ولادته، أليس كذلك؟
- أنا لا أصنع أفلاماً. أنا أعنى ببقراتي.. وما هو اسم شاعركم؟
- محمود درويش.
- ليس الاسم غريباً على مسمعي. ألا يتعاطى السياسة؟
- بقدر ما يتعاطاها حاييم نثمان بياليك.
- هذا ياكوف. هو من طردكم هذا الصباح. إنّها أرضه. لا شأن لي بالقضيّة، إذا توصلتم إلى إقناعه. ياكوف.. إنّها السيّدة رئيستهم، هي مغربيّة فاهدأ.. تشتغل بالشعر وليس بالسياسة.
* الساعة الثانية عشرة والنصف :
- نحن من أصل يمنيّ. هل تعلمين أنّ لدينا شعراء كباراً؟ لماذا لا تصنعون أبداً أفلاماً عن شعرائنا؟
- لأن الأفلام تكلّف أموالاً طائلة. ومن يدفع المال في هذا البلد آخر همومه الشعراء اليمنيون.
- لكن الشعراء العرب ليسوا آخر همومه؟
- بل هم أقلّ في ذلك. مال فيلمنا من فرنسا. الفرنسيّون يحبّون الشعر العربي. وأنا شخصيّاً أكون سعيدة لو ذهبت إلى اليمن وصوّرت أماكن ولادة شعرائكم.. لكن ما قولك لو استُقبلت هناك على نحو ما استقبلتموني هنا؟
- إنها غلطتك. أتيت مصطحبةً عربياً.
- وماذا في الأمر. لقد ولد هنا.
- وأنا أيضاً.
- لهذا السبب يجب أن تقرأ أشعاره. إنّه يقول أشياء جميلة عن هذا المكان وستجد ذلك أليفاً جداً بالتأكيد.
- حين وصل أبي إلى هنا لم يلقَ سوى هذه الأطلال. أعطونا خيماً. ثم أكواخاً. أنفقت عشرين عاماً في بناء بيت لي.

وتريدينني أن أعطيه إيّاه؟

– ما أريده أن تتركني أصوّر هذه الأطلال، أطلال ما تبقّى من بيته. إنّه في عمر والدك، ألا تخجل؟

– لا تكوني ساذجة. إنّهم يريدون حقّ العودة.

– أتخاف من أن يحصلوا عليه؟

– نعم.

– وأن يطردوك كما طردناهم؟

– أنا لم أطرد أحداً. أنزلونا من الشاحنات وقالوا لنا: ها هنا.. تدبّروا أمركم. أهلك أيضاً أليس كذلك؟ الآن إن لم يعجبهم الأمر فليذهبوا إلى عرفات.

– ياكوف، اسمعني جيّداً: أريد أن أعود إلى هنا بعد الظهر مع «أبو سهيل». يريد أن يصلّي على أرض أجداده. هل تفهم هذا؟

– سوف نرى.. لكن قبلاً، من هو هذا الدرويش؟

– إنّه يكتب عن هذا المكان. عن شجيرات الصبّار هذه. عن هذه الأشجار. وعن البئر.

– أي بئر؟ هناك ثماني آبار.

– هلاّ أريتني إيّاها؟

– فيما بعد. هناك بئر جوفية تحت التلّة. هل يكتب عن البئر الجوفيّة؟

– لا، لا أعتقد.

– لقد نسي دون شك. كم كان عمره؟

– ست سنوات.

– وعن الكنيسة؟ هل يكتب عن الكنيسة؟ كان هناك كنيسة لكنّها دُمّرت.. أبقوا على المدرسة من أجل البقرات الحلوبات، والعجول.

– حوّلتم المدرسة إلى اسطبل؟

– لِمَ لا؟

– صحيح.. لِمَ لا بالنهاية؟! هم، كان عندهم حصان. هل ما زال هناك بعض أشجار الفاكهة؟

– طبعاً! حين كنّا ما نزال أولاداً اعتشنا على ثمارها: تين وتوت وكل ما خلق الله.. إنّها كل طفولتي تلك الأشجار.

– وطفولته أيضاً.

* الساعة الثانية بعد الظهر:

التصوير يبدأ أمام المدرسة الصغيرة حيث تعلّم محمود درويش مبادىء القراءة. حوالى ثلاثين بقرة تجترُّ الآن بسلام، تماماً في المكان الذي تعرّف فيه الشاعر على الكلمات التي ستغدو وطنه.

أبو سهيل يصلّي في ذكرى البروة، وياكوف يراقبه من بعيد جالساً في ظلّ شجرة توت.. بعد قليل، حين ستحمل نسمة هواء ورقة القصيدة التي وضعناها على البئر، سيسارع إلى لمّها ويثبتها بحجر على الحافّة.. هكذا أفضل، قال ياكوف. البقرة حيوان لطيف و«حشري». الكاميرا، وبخاصة الميكروفون المرفوع على قصبته الطويلة، حيّرت البقرات فخرجن إلى الشمس الحارقة ورمقننا بنظرات عذبة، ومن أجل حفنة من التبن قبلن المداعبات.

كل شيء هادىء.

ياكوف غارق في ذكريات طفولته، عندما ألقت الشاحنات بأبيه على أطلال الهروة. ياكوف يحاول إلقاء قصيدة يمنية قديمة. نسي الكلمات لكن اللحن ما زال يتقافز في رأسه. «إذا أتيتم معي إلى والدتي فسوف تنشدها لكم. هلاّ أتيتم»؟

سيمون بيتون

باريس تموز (يوليو) ١٩٩٧

ترجمتها عن الفرنسية:

هدى بركات

إجتياح

(عُرفَ الكاتب الفرنسيّ كلود أولييه Claude Ollier عبرَ عدد من الأعمال الروائيّة، تنيف على العشرين، قرّب النقّاد بينها وبين مغامرة «الرواية الجديدة» في فرنسا، التي يلتقي معها الكاتب بالفعل في عدد من الإجراءات ويفترق عنها في إجراءات أخرى. فكتابته تمتاز عن بقيّة ممثّلي هذه «المدرسة»، وبالذات عن كتابة آلان روب - غرييه، بسيولة شاعريّة ونوع من الإستبطان المتكتّم والاستنطاق الفلسفيّ لا يكتفي فيه بالوصف المهووس المميّز لكتّاب «الرواية الجديدة». ومن أبرز رواياته «مراكش المدينة»، التي تُرجمت مؤخّراً إلى العربية في المغرب، والتي تُعتبَر من أفضل ما كُتبَ في فضاء المدينة العربيّة - الإسلاميّة. ويجدر التنويه بأنّ الكاتب خاض النضال ضدّ - الاستعماريّ، وعاش في المغرب، وخصوصاً في الجزائر، سنوات عديدة، ويتمتّع بمعرفة بحساسيّة أهل المكان وبنوع من الاطلاع على اللغتين العربيّة والبربريّة.

في هذا النصّ السرديّ الموجز، يسترجع الكاتب، من جهة، أجواء زيارة كان قد قام بها للقدس، ويتأمّل، من جهة ثانية، صوراً فوتوغرافيّة ترينا صبيّاً فلسطينيّاً. وهو يدفع إلى الانبثاق رويداً رويداً، وممّا وراء لغته ذات الحياد الظاهريّ، وخللَ سلسلة من المعاينات البصَريّة شبه الهندسيّة للمكان، نوعاً من العنف المبرَم وهو يتبطّن المشهد وينمّ عن حركات الاستيطان المتدافع بصورة سرطانيّة، نافذة، ذلكم هو الاستيطان الإسرائيليّ الجديد

نُشر النصّ في عدد مجلّة Dédale - «متاه ديدالوس» - المزدوج ٣ و٤، المخصّص لمدينة القدس، والصادر في ربيع ١٩٩٦ بباريس، ونترجمه هنا بإذن خاصّ من المؤلّف.)

كاظم جهاد

الصبيّ مصوّرٌ في زاوية التقاءِ شارعَين، جالساً، على درجٍ، في الظلّ، مسترخيَ الجسم، ساقاه متباعدتان، يُنعم النظرَ عن يساره، في انسراب الزقاق الكائن إلى اليسار، قدمه اليمنى في الظلّ، والأخرى في الشمس، يرتدي فانيلة صيفيّة حمراء وبنطالاً من «الجينز» حائلَ اللون، ويحتذي صندلين من المطّاط أبيَضين، يُصالِب على إحدى الدرجات كفّيه بين ركبتيه، ويستند بظهره إلى الحائط الحجريّ، بالذات عند الزاوية المجاورة للستارة الحديديّة المغلقة [لأحد الدكاكين]، هكذا تُرينا إيّاه الصورة الفوتوغرافيّة.

كنتُ قد مشيتُ في شارع «الأرمن»، مجتازاً شوارع الحارة المسيحيّة؛ كانت انتفاضة قد عمّت المدينة منذ ثلاث سنوات، التوتّر البالغ يشحذ النظرات، فما تراني فاعلاً هنا وأنا أجرجر الساقَ في شوارع عامرة بالفيء، لا أقبض إلاّ على نزر يسير من العلامات؟

الصورة الثانية تغطّي مدى أوسع ممّا في الأولى، مُشمِساً باستواء، ويبين في جزئه السفليّ كلّه عن رحبة ترابيّة تجمّع عليها مائة نفر واقفين، بالأحرى لا يجولون، أغلبهم فتية، بعضهم اعتمرَ القلنسوة البيضاء، حاخام منحنٍ وسيّاح. الجزء الوسطيّ يحتلّه ميدان منخنٍ غطّته أعشاب أحالتها أشعّة الشمس صهباء المسحة، وإلى اليسار ترسم شجرة تين دائرةً من الخضرة الغبراء لا تشكّل والمسحة الصهباءَ الطباقَ المنتظر - من لدن السيّاح؟

مساءَ أمسِ، كان الباص الصغير قد عبرَ الجسرَ البسيطَ، جسر هوَ في ذاكرتي من الخشب، بعدَ الطريق الترابيّة بين المبنّيين العائدين إلى الشرطة، ومياه الأردن الشحيحة تجري بلا عجلة، غاسلةً أعشابَ الشواطىء والأدغال الشوكيّة، هو عبورٌ بالمعنى التوراتيّ التامّ للكلمة، وجسر «نابو» يتابع العمليّة من علٍ، وأنا كنتُ أقول في نفسي : «إنّه نهر الأردن، هذا المجرى المائيّ الشحيحُ بين شاطئين مُصحرَين».

لم يغيّر الصبيّ وضعيّته، ومن العسير أن نعلمَ إن كان بالغَ الانتباه أم أنه يحدّق هناك لتزجية الوقت، وقت عاطل بلا ريب؟ أمْ لعلّه يا ترى يترصد؟ إنّه ينظر إلى فسحة الشارع، في عزّ القيظ، جسمه في الظلّ باستثناء قدمه اليسرى، وحيداً كما يبدو، في «كادر» الصورة، مؤبّداً في اللحظة بين ستارتين حديديّتين [الدكّانين].

تكلّمتُ بالهاتف العموميّ قربَ حائط المبكى، إلى اليسار عندما نكون في مواجهة الشارع، ومن زجاج مقصورة الهاتف كنتُ أبصر ذلك الحشد، وأولئك العبّادَ ينحنون متمايلينَ، ضاربين بجباههم الحجرَ، وأنا كنتُ هناكَ مقوّس الظهر [أيضاً]، منحنياً على الجهاز كما من أجل سماعٍ أفضل، الأجساد كلّها في الحركة نفسها، إلى الأمام، لكنّني كنتُ في الظلّ، وقتَ الهاجرة، عبّاد عرِقون تكراريّون تحتَ الشمس.

الجزء العلويّ من الصورة كلّه منذورٌ للأبنية الجديدة، حجارة فلسطين، البهيّة، في كُمدتها الشقراء، منحوتةٌ من عهدٍ قريب، إنّه التقدّم المتمادي للحارة اليهوديّة الجديدة، هندسة بمساحات ممتدّة ومشقّقة، مُخترَمة بفارغ ضيّقةٍ، أبنية متراصّة في العلاء، مزحومة، وأرى في الوسط ما يشبه «قصبة» منسوخة عن جبالٍ أخرى، منقلبات أخرى نائية، يعتكف المرء فيها ويحتمي من الجليد.

الفندق كائنٌ في المدينة العتيقة، باذخ كما يشتهي المرء، فخمٌ، ومن على سطيحته أبصر القلعة العتيقة وميناء يافا، والملك داود يهب اسمه للقلعة وللفندق، أبصر السورَ المنصوب أعلى الوهدة، إلى الغرب، أنا المتفرّج الآتي من أوروبا، أنعم النظر من على السطيحة وأتناول مشروبات مرطّبة، ومن أمامي قلعة الآلهة الأوحدين، وعازف بيانو يعزف من ألحان شوبان، ذلك الليليّ المحموم على بيانه المستقيم.

يعرف الصبيّ القراءة ولا شكّ، إنّه قد قرأ ما كان مخطوطاً على الستائر الحديديّة وعلى الجدار الملتحم بها في الزاوية اليمنى، هو يعرفها عن ظهر قلب، ويتلوها من الذاكرة، لأنّها متراكمة، بعضها على بعض، مبقّعة، ممحوّة باللطْخ البيضاء والسوداء، واللطخ الحمراء، هي هنا الشعارات، مجزّأة، مبتورة، مطموسة المعنى، والصبيّ ما يزال يقدر أن يتهجّى «قوائمَ» [الحروف] ليقويَ ذاكرته، والنقاط على «القوائم» الخضر أو السود، وربّما الحُمر، لولا أنْ هيمنت الطبقاتُ الحُمر النقيضة. هو، بأيّة حالٍ، يدير ظهرَه وينظر إلى يسار الشارع، ربّما كان يترقّب كاتبَ الشعارات، مُخربشَها، أو لعلّه ينظر بآليّة، ربّما، لن يحدث اليوم أيّ شيء.

أمسِ، من على الرحْبة التي هي أمامَ حائط المبكى، ارتقيتُ السلّم الصغير الصاعد إلى حارة المسلمين، كانت

الدرجات الخضر تكبح من جماح خطواتي، وإذا بجنديّ يافع، نائم هناك، وحيد، تحتَ شمس الهاجرة. على إحدى الدرجات كانَ ينامُ، حانياً الرأسَ على ذراعه اليمنى، ويده اليسرى تستند إلى الحائط الصغير الملاصق للدرجات، يده اليمنى بإزاء الرشّاشة التي تركّها بلا مسكةٍ، من دون أصابع متأهبة للقبض عليها وتشغيلها. كان قد أدركتْه الغفوة منذ هنيهاتٍ، السلّم بادٍ على محيّاه الما يزالُ دونَ سنّ العشرين، سلاحه مهدى للمارّ، فليأخذه المارّ فننسى الموضوع، فليخبّئه أو يتلفه، أو فليحمله للذكرى، أفيقدر المارّ أن يقوم بما هو أحسن؟

حارة جديدة تتوسّع صوب الشمال، تلمع بجدّتها، والرافعات في الأبنية التي هي في طور التكوين تشير إلى اتّجاه التوسّع، هوائيّات عالية تعيّن الفضاء المطلوب غزوه، قضمه رويداً رويداً. الفضاء المتشكّل من الحارة المجاورة، المنتزَع بصورة منظّمة، حائطاً حائطاً، المشترى، أو المفخّخ، أو المسلوب، أو المهدّم فالمحتلّ. الوثبة هنا، مبرمَجة ومرئيّة في «كليشة» الصورة الفوريّة: إزاحة الآخر، التسلّل، الاجتياح على حين غرّة، إحكام المسكة كما يقول المصارعون. التكتيك محدّد، وقاعدة اللعبة يمليها سوّاقو الرافعات المشرفون على المدينة.

رحتُ إلى القدس بسيّارة الأجرة الطويلة التي تصعد من البحر الميّت عبر طرق رديئة وصولاً إلى الكثبان، تطرح امرأةً عائدة من الأردن في قرية تقع وراء «جبل الزيتون»، وتهبط القدسَ تاركةً إيّاي قرب «باب دمشق»؛ هناك سرتُ بمحاذاة شارع صلاح الدين، وإذا بدويٌّ يتعالى، السيّارة أحرقها انفجارٌ أمامي، ثمّ سرعان ما جاء شرطيّون وسدّوا الطريق، المارّة يغيّرون اتّجاههم ولا يلقون حتّى نظرة «روتينيّة».

علامات المحو والتشطيب والرقابة تغطّي كامل السطوح المرئيّة في الصورة، خلا الأرضيّة المبلّطة للأزقّة وجسد الصبيّ الذي كان ما يزال في التفاتته يراقب ما يحدث هناك، تغيير دوريّة أم سائح أذهله السكون بعد الخامسة عصراً وهذه الحيويّة لعمليّات البيع: بُقعيّةُ الحيطانِ المسعورةُ تُصادقُ على الشعار.

بلغتُ الميدان بعدما اجتزتُ مرصد العسكر وكيّفتُ خطايَ لحجارة الدرجات بين «قبّة الصخرة» و«الأقصى»، وذرعتُ المجال المتنقل بالعدل من أشجار سروٍ إلى محاريب وعواميد، في المكان – الطرْس ذاكَ في حاشية النتوء الصخريّ.

واصلَ الحشد التجمهرَ على الرحبة الترابيّة بين الحارة الجديدة قدّامَ الشرق وحائط المبكى المشقّق بحِدادٍ ألفيٍّ، في المجال المستقيم والمتغوّر بين غاليريّات الرسم والعتبات المقتسَة المجاورة، وراح الحشد يواصل الصلاة وتخمين آثار ذلك الزحف [للأبنية] على أمنية السلام ومحو صورة الجار بعضاً من الوقت.

صعدتُ أعلى «جبل الزيتون» ورأيت النطاقَ الشاسع المرسوم بيدٍ حاذقةٍ على الكثبان في الشرق، مطوّقاً المدينة فمجتاحاً إيّاها.

كلود أولييه

المغادرة الأولى

ملمس شعر يد أبي ناعم ودافىء. ساعته دائماً باردة. آخذها منه وأضعها على قلبي وبطني وخدودي عند الحر. أحياناً يدخل اللحم بين أجزاء حزامها الحديد فتؤلم جداً. الزجاج أفضل من الحزام الذي يأكل لحمي. الزجاج ناعم لكنه خشن قليلاً لأنه تجرح من أغصان الشجر. ورغم أن جروحه خطوط مستقيمة إلا أنها لا توازي أبداً العقارب ولا في أية حركة على طول المربع. كنت كنت أحب لو تناسب جرح واحد على الأقل مع حركة واحدة. ولكنني أحب الوقت، وقد اخترعنا، هو وأنا، لعبة جميلة؛ أزيح عيوني عن العقرب الذي يتحرك، إلى مكان بعيد وأفكر بأشياء أخرى، ثم فجأة أتذكره وأحاول أن أحزر أين سيكون. إن حزرت المكان أفز، وإن لم أحزر فالوقت.

أضعت الساعة. فكرت بأشياء أخرى جيداً فنسيت مكان الساعة. ليتني أموت قبل أن يسألني أبي عن ساعته. هو لم يسألني بعد. وليتني أموت قبل أن يسألني أن أعيدها. سألت أمي:

- متى أعود؟

- في الظهيرة.

- كيف سأعرف أنها الظهيرة؟

- أنا لن أعطيك ساعتي.

- ولكن كيف سأعرف أنها الظهيرة؟

فعلمتني أنه عندما يصبح ظلي قصيراً وصغيراً فهذه هي الظهيرة، فذهبت إلى المرعى. كان يجب أن أنزل الجبل إلى الوادي. أحسست الغبار الرمادي للطريق بارداً، ورأيت الشمس في الأسفل، فوقفت أنا والعنزات الخمس قرب ظل الجبل، بين اللوزتين.

العنزات وقفن ينظرن إليّ، فنظرت إليهن، فرمشت وهن لا، وهكذا انتهت اللعبة. أردت أن يبدأن بأكل العشب وهن لم يردن، وأنا جعت. أخرجت من الكيس البلاستيكي رغيف اللبنة وندمت لأني رفضت أن آخذ بندورة. وضعت الكيس قربي فأتت العنزات وأكلته. ركضت وراء الأم لأسحبه من فمها، لكنها هربت. وبدأت أبكي. لقد أضعت ساعة أبي، والعنزات لا يردن الأكل، وأمهنّ سوف تموت بعد أن أكلت الكيس، وبردٌ وقدماي تبللتا بالندى، ويداي خشنتان ووجهي خشن وملابسي كبيرة والسهل كبير، وإنني وحيدة وأنا أريد العودة الى البيت.

ولكن ظلي طويل جداً، وضعيف. دفعت بطني إلى الأمام لأصبح حاملاً، لكن ظهري تقوّس. الرغيف تقوّس ثلاث تقوسات فرميته. كنت تعبة لكنني ظللت واقفة، فأنا لن أستطيع الجلوس لأن الندى لا يزال على العشب. درتُ حول نفسي ولكني ظلي لم يتبعني، وسهمت.

جفّ الندى فاستلقيت، فإذا بظلي يصبح قصيراً وصغيراً، أخذتُ العنزات وعدنا إلى البيت. أطلّت أمي وسألتني لماذا عدت؟، فقلت لها عن الظل.

قالت لي:

- انظري إلى ظلك، أين هو؟

بحثت عنه فوجدته ورائي طويلاً فصمتُّ. قالت لي أن أعود إلى المرعى، فقلت لها إنني لوحدي هناك وقد مللت. والعنزات أقسم بالله والكعبة أنهن لم يأكلن.

سألتني أين أقف، فقلت لها بين اللوزتين.

صرخت،

- هل أنت ذاهبة إلى الرعي أم التبويل؟

لم أرد. فقالت لي إنه يجب أن أتحرك كل الوقت من مكان إلى آخر، ولا عجب أن العنزات لم يأكلن. فقلت لها إنني أنا أيضاً جائعة.

- ولكنني أعطيتك رغيفاً، أين هو؟

- اللبنة في الرغيف كانت معفنة.

- اللبنة لا تتعفن.

- لونها أحمر.

- اللبنة لونها أبيض.

- أبيض وأحمر.

- عدنية، ارجعي.

- تعالي معي.

- كيف آتي معك! بعد قليل سيعودون.

- أنت تهتمين بالجميع ولا تهتمين بي.

- خلص عاد.

- أرجوك تعالي، فقط إمشي معي لنصف الطريق.

مشينا معاً، أمسكتُ بطرف ثوبها فضربت يدي وابتعدت عني، فقلت لها إنني أشعر بالوحدة هناك. فقالت إنني سوف أعتاد، وأنني يجب أن أكون راعية جيدة، والراعي الجيد لا يقف في مكان واحد، عليه أن يتحرك دائماً، وأن كل الأنبياء كانوا رعاة. فقلت لها إنه لا توجد امرأة نبية وأن «محمد» هو خاتم الأنبياء، فضحكت. وعدت أمسك ذيل ثوبها فابتعدت عني برفق، وعندما تبعدني برفق ثوبها ينزلق. أحب ثوبها الأزرق المعتم. تتعلق عليه نقاط بيضاء صغيرة، تكون خطوطاً أفقية أو عمودية أو مائلة حسب ميلان رأسي، وعندما ينزلق الثوب من اليد، تنزلق النقاط أيضاً وتصبح ملخبطة كالنجوم في العتمة. في كل السماء في الليل يوجد ثلاثة خطوط مستقيمة فقط. من فوق ذيل الدب الأصغر وفي الجنوب: ذيل الدب الأكبر. ثم لا توجد نجوم عندما يصبح الجبل حتى نصف إصبعي الصغير، فيكون بيت أم هاشم وأسفله كل الأضواء غير مرتبة مرة ثانية، ثم فوقنا خط مستقيم مائل - بيت خالد ونهى وبيت عمر وبيت نجلاء وفؤاد.

أمي صارت تمشي أمامي، فبقيت أمشي خلفها كي تنساني وتبقى وقتاً أكثر. أقدامها تدوس على آثار الماعز فوق الغبار. آثارها جميلة وهادئة. بين الأثر والتالي المسافة ذاتها. صرت أخطو على خطواتها، لكن لم تكن آثاري حادة كآثارها. أثر قدميها أحاط أثر قدمي.

- أمي أنا لا أحب كيف تضحكين.

مسافة نصف الطريق اقتربت. لو تنسى ذلك، فصنعتُ نفسي ناسية وصرت أنظر إلى التراب مرة أخرى وإلى الغبار الذي عليه وعلته فجأة آثار أخرى غريبة؛ خط صغير مستقيم عند نهايته يخرج خطان مائلان كل باتجاه. هذا أثر وحش صغير، ولكنه يستطيع أن يأخذني، ولن يستطيع أن يأخذ أمي. توقفتُ، وقالت لي أن أنتبه دائماً لأن دوريات حماية الطبيعة قد تأتي وتأخذني أنا والعنزات، خاصة الغفير وهو يركب على حصان أبيض.

- إبقي معي قليلاً أكثر.

ذهبت. استمرت العنزات بالسير، تمنيت أن يستدرن وراء أمي، وتابعت سيري وراءهن، وازدادت سرعتهن فأثرن الغبار باتجاهي. حاولت اجتيازه لكنهن أسرعن أكثر وازداد مجيئه وازدادت خشونة يديّ. الغبار لا يذهب إليهن ويظل ملمس شعر الماعز ناعم.

ملمس شعر الماعز ناعم، وعندما نسجته جدتي أصبح خشناً، فسعدت عندما توفيت جدتي وأعطينا البساط للمتحف البدوي. علقوا البساط في الغرفة الداخلية التي تحوي الأشياء الثمينة فقط وكتبوا فوقه على ورقة صغيرة وبيضاء جداً باللغة العربية والعبرية والانجليزية، «صنع هذا البساط على الطريقة اليدوية البدوية الأصلية من شعر الماعز، صنعته السيدة نوفا شبلي في الخمسينات وهو تبرع من ابن المرحومة السيد عبد حسن شبلي.»

لا أذكر أن يديها صنعتا شيئاً عدا الإرتجاف. جلستُ دائماً على الكنبة الثالثة قبالة الباب في بيت عمي، تستمع إلى طرق ابهامها المرتجف على خشب الكنبة، فوضعت يديّ فوق يديها، ووددت إيقاف ارتجافها لكنه عبر إلى يديّ. يداي كانتا صغيرتين. عندما تكونان ناعمتين تكونان صغيرتين، ولأنهما صغيرتان، لم تستطيعا إيقاف الارتجاف أو قياس مساحة كل السهول التي أمام الجبل. عندما اقتربتا جداً من عينيّ، أصبحت السهول والسماء والشمس أيضاً بحجم يدي، والجبل لا يزال خلفي، فاستدرت وقسته، وهو بطول إصبعي الصغير. لا أدري من هو أطول، إصبعي الصغير أم إبهامي ولكنهما أطول من الجبل. وبيتنا عليه بحجم أصغر حجر. وعندما أنادي على أمي من مكاني، يبدو كأن الحجر الصغير يتحدث معي. بصوتها. باقي الحجارة لا صوت لها، فقط عند رميها في الوادي تقول «لأ». سأسألها إن كان سيحدث كل ما أريد أن لا يحدث.

جميع الحجارة تجيب على امتداد الوادي كله. والشمس، تبقي الظل عكسها. في كل مكان، عندما أدور هو يبقى في ذات المكان، ولو عدت إلى البيت. عدتُ أقف بين اللوزتين لأشاهد ظلي يقصر، وحين يصبح أقصر ما يكون يحين موعد العودة. مشاهدة الوقت على الساعة أسهل من مشاهدة الظل على الأرض. لكنني أضعت ساعة أبي، وأمي لا توافق على إعطائي ساعتها. لو تعرف أنني عدت أقف في مكان واحد لقتلتني، تريدني أن أتحرك من مكان إلى آخر من أجل الماعز، لأنها تكترث بالماعز أكثر مما تكترث بي. لقد أنجبتني لكي أرعى الماعز. سأقول لها هذا عندما أعود. ثم جلست وبدأت أحفر حفرة إلى يميني. سأحفر كل اليوم وكل الأيام القادمة ولن أكترث بالماعز. وسوف أصل إلى الجهة الثانية من الكرة الأرضية، ثم سأرمي نفسي في هذه الحفرة وأخرج من الجهة الثانية واستمر بالهبوط في الكون إلى الأبد، وسأترك العنزات يلحقنني. سنطير أنا والعنزات، وحتى عندما نموت سنبقى نطير وبعدها عظامنا. هل سيمسكنا الله العظيم؟ هل سيضعني الله في النار لأنني أفكر هكذا؟ أبي أحضر لسامية أطلس حديثاً جداً، وتفرجنا عليه، وقالت لي أسماء الدول والعواصم، ورأيت الحدود بين الدول. أكثر حدود دولة أعجبتني حدودها هي ليبيا فهي أكثر واحدة مستقيمة، ثم بحثنا عن اسم عربنا ولم نجده مع أن اسم قرى الفلاحين المجاورة مسجل، وكانت أيضاً اشارة صليب لأنه توجد كنيستان على قمة الجبل. كنت أود لو أنهم سجلوا اسمنا مع أنني لا أعرف القراءة جيداً.

في الصفحة الأخيرة كانت خريطة العالم كله وكان دائرياً، لأن الكرة من بعد تظهر كالدائرة، وقد رسموا المدن والقرى أيضاً كنقاط دائرية صغيرة. الحدود فقط كانت خطوطاً، وسألتها كيف هي الحدود في الحقيقة، فقالت إنها مثل الأسلاك.

- لماذا لا تسقط الأسلاك في الجهة الثانية من الكرة؟

- لأنه توجد جاذبية للأرض.

- ماذا يعني جاذبية؟

- قوة تجذب إلى مركز الأرض.

- كيف تجذب؟

- كالمغناطيس.

- لماذا يجذب المغناطيس؟

- خلص، اتركيني، انظري واسكتي.

- أنت تقولين هكذا لأنك لا تعرفين.

- اذهبي من جانبي.

- لا أريد.

فذهبت هي. أتمنى أن يكون العالم كرة، حتى أقفز في الحفرة وأطير. الحفرة أصبحت بعمق ساقي وهي باردة. التراب البارد أجمل من التراب الحار، والوحل أجمل شيء. توجد مساحة وحل كبيرة عند الضفة الغربية من الوادي، تشبه الشوكولاتة. فرسمت قطعة شوكولاتة ووددت لو أستطيع أكلها، ورسمت أخرى وثالثة، ثم دست عليها بحذائي، فالتصقت طبقة الشوكولاتة به، وكان صوت حذائي على الوحل، كأنه يأكل الشوكولاتة بشراهة. التراب لا يقتل. حتى أنه ممكن أن يكون مفيداً للصحة. يوجد أولاد يأكلون التراب. طعمه سيشبه قطعة شوكولاتة سقطت في الوحل. رسمت قطعة شوكولاتة جيداً، كانت تشبه واحدة حقيقية، وكان طعمها يشبه واحدة حقيقية وقعت في الوحل. لكنني قد أموت الآن. فتخيلت الجميع يبكي، وبدأت أبكي. سوف تشعر أمي بالندم لأنها بعثتني إلى المرعى وحدي. من سيرعى الماعز إن أنا متُّ؟ ربما تنجب غيري وسيقولون لها إن اختها ماتت عندما كانت صغيرة، أو ربما لن يتذكروني. الماعز لا تحزن على ابنها عندما نضحيه. ولا أحد يذكر جدتي نوفا. اسمها فقط في المتحف وفي المقبرة، وأنا لا أعرف القراءة جيداً، وأمي لا تعرف القراءة بتاتاً.

- هل سأموت الآن؟

- لا.

أجابني الحجر عندما رميته في الوادي. وصاح الحجر الصغير على الجبل بصوت أمي.

- عدنية.

- نعم.

- يا عدنية.

- ايش.

- وينك؟

- هر علّي.

- ولي أمشي.

- قاعدة أمشي.
- قاعدة؟
- لا، لا، أمشي.

بقي لظلي القليل. غداً لن آتي إلى هنا وسأحضر الكثير من الطعام.

- يا، جعانة... يا..
- ايش؟
- جعانة. أروح؟
- ريح اللي ينفخك.
- يعني أروح؟

كل ما قلته عن الأتراك كذب

وجه سوزان سيبدو لاحقاً كوجه آلهة من بيرو وتوجد عليه آثار جروح قديمة مستقيمة مثل الجروح على زجاج ساعة أبي. فأمسكُ بطرف غصن وأمرره على خدودي بقوة ليترك أثراً كالذي على وجه سوزان الجميل.

سوزان أكبر مني حجماً وعيوناً. عيونها طويلة لكنني لا أراها عندما آتي من الخارج، لأن الشمس قوية وهي تقف في المطبخ فيكون معتماً. بيتهم معتم. فلأحون. لا يتركون الشبابيك والأبواب مفتوحة، ولا يضعون البسط على الأرض، فتكون بيوتهم مثل بيوتنا عندما نرفع كل البسط عن الأرض لننظف. سوزان تنظف. إخوتها الصغار سكبوا الشاي فسال على الخبز فأصبح منفوشاً وسيخفت. إبريق الشاي كبير جداً وأمها كبيرة جداً. فلاحة. نحن نلعب مع سوزان لأنها ابنة فلاحة، وعندما نتشاجر معها نقول لها «يا ابنة الفلاحة». لا أحد يرى أمها. أنا رأيتها عندما دخلت إلى المطبخ لتسألني ابنة مَنْ أنا. وقد تحدثت بلهجة بدوية فلاحية، وهي تشبه سوزان، ثم سألتني كيف حال أمي وأمي قالت لي لا تذهبي، لأن عائلة سوزان لا تعامل البنات جيداً. عائلتهم نصف بدو ونصف شركس ونصف فلاحين، ولا أحد يحبهم لأنهم يحبسون نساءهم في البيت. وزوجة عم سوزان لم يَرها أحد، وقد أصبحت عمياء لأنها لا تخرج إلى الشمس. هم يتزوجون فلاحات وشركسيات لأنه لا أحد يوافق على الزواج منهم ولو كان قرداً أو حتى لو كانت ابنة خالتي.

أم سوزان وقفت بيننا وأنا صنعتُ نفسي أنظر الى الخبز المنفوش. قلت لها إننا سنذهب، أنا وسوزان، لنمشي. فقالت لسوزان باللهجة الفلاحية «بعد الجلي»، ولكنني فهمت ما قالت. الجلي أكبر كوم. يوجد صحن زجاج كبير. لمسته، وهو مثل بطن امرأة حامل وناعم ورطب لأن سوزان نظفته. صحوننا في البيت صغيرة، وأضعها على صدري فيصبح لي ثديان، ولكنني لا أستطيع أن أضع الصحن الكبير على بطني، لأن الصحون التي على صدري ستقع إن أمسكت به أيضاً. أمي لا تسمح لي أن أجلي، لأنني صغيرة ولا أعرف كيف أنظف جيداً، ولكنني أعرف. سوزان أكبر مني بصف واحد فقط، ولكنها أكبر واحدة بين إخوتها، ولو كانت أصغر واحدة لما كانت جلَتْ، ولا أعرف كيف ستنتهي هذه الكومة.

عيناي بدأتا تتعودان على العتمة في المطبخ. الأشياء النظيفة مرتبة على يمين سوزان، وعلى يسارها الأشياء المتسخة في فوضى. الكومة اليمنى تكبر واليسرى تصغر والملائكة على اليمين أفضل من الملائكة على اليسار. وسوزان في الوسط لا تنظر إليّ وأنا أحب النظر إلى ظهرها وشعرها.

سوزان أدخلت الجمال إلى حيث لا يوجد. رأيتها قبل عدة أسابيع، لا تزال ضخمة والجروح على خدودها اقتربت على الزوال، فبدت كآلهة من بيرو.

قابلتني ببرود وبُعْد. تحدثت معي باللهجة البدوية ـ الفلاحية فما عرفت بأية لهجة أجيبها. ابتسمتُ وأجبتها ببرود، ورأيت نسيانها لزيارتي الوحيدة لها. كانت تقف وراء حاجز زجاجي في وسطه دائرة صغيرة خالية من الزجاج، لا شعورياً دفعت بفمي إلى الدائرة ولكنها سألتني ببرود. شعرت بحرج لهذا الاندفاع، فأزحت رأسي عن الدائرة ودفعت بنفسي بقوة على الزجاج حتى بدت مساحة كبيرة مغطاة بالندى، فغطى وجهها تشويه مضحك، فضحكت. لم يقاوم اصبعي الأوسط الندى فمشى على آثار نفسي وكتب «سوزان». هذا الندى يلتصق بالغبار على أي زجاج، فكتبنا اسم من نحب إلاّ سوزان، لأنه لم يحبها أحد. تبدو من وراء الزجاج كإلهةٍ محفوظة من أي تلوث. وصوتها يخرج من مكان بعيد. حملتْ بعض الأوراق وخرجت فاستدرتُ، ومرّت من جانبي فتوقفتْ ورفعتْ الأوراق بيننا ثم قالت إنها مخطوبة لشاب من الناصرة، يستطيع التعايش مع كبر حجمها الذي قد يهدّد أي بدوي.

الشيء الوحيد الصغير الحجم في بيتهم كان مسدس والدها، على عكس البدو ببنادقهم الكبيرة الحجم.

أولاد صفي سألوني إن كان عندنا بندقية أو مسدس، فمشطتُ الخزائن في رأسي ولم أجد. فقلت لهم: لا. فقالوا لي إن أبي ليس قوياً، فتذكرت أن في الخزانة الكبيرة، في الطبقة الأولى الى اليمين، يوجد بنطالان لونهما بني، فتخيلتُ أنه يوجد مسدس بينهما، فقلت لهم: «بل يوجد ولكنني نسيت». لم يصدقوني، فضربتهم، وقلت لهم إن أبي قوي وأنا قوية. هم لا يتحدثون معي الآن، وغادة قالت لابن عمها ان يضربني فضربتها، وهربت. سوزان خبأتني. قلت لسوزان إن أبي لا يوجد لديه بندقية أو مسدس فقالت لا يهم، وأنه ممكن أن أقول للجميع إن مسدس أبيها هو لأبي، فتحنا الخزانة وأخرجناه، فلمسته. ثم علمتني كيف أستعمله. كنت أود لو كان لأبي مسدس سألت أمي، لماذا لا يوجد عندنا واحد مثل باقي الأولاد، فقالت لي أن أخرس. فسألت سامية فأخذت تتحدث عن عرب خسروا ودولة اسمها اسرائيل فازت، فتذكرت أن اسمها يشرائيل أو يشراكارد. فقالت لي إنها يسرائيل لأن النقطة إذا كانت إلى يمين السين تصبح شيناً، وإذا كانت على يسارها فهي سين، ويشرا كارد هو يسرا كارد، وهو شيء يخص البنك وليس الحرب. فلم أعد أفهم فجاءت ابنة عمّي وأخذن يتحدثن، هي وأخواتي، عن العرب ويشرائيل. وأنا قلت إنّ الفائز هو الأفضل فسكتن كلهن، واعتقدتُ أنني قلت شيئاً مهماً، ولم أعد أعرف إلى أين أنظر وأنا لا أشعر بالخجل عندما تنظر سوزان إليّ لأن عيونها ليست مفتوحة كباقي العيون وهي لا تفتحها جيداً لأنها طويلة وضيقة ورموشها الطويلة تغطي داخل عيونها. لا أدري كيف تستطيع أن ترى. أفراد عائلتها سيصبحون عمياً لأنهم لا يخرجون إلى الشمس. أريد أن أخرج سوزان إلى الشمس عندما تنهي الجلي.

بقيت ملاعق كثيرة ومياه الحنفية تسقط على واحدة في الوسط فتطير المياه باتجاه سوزان وتبللها، لكن هي لا تهتم لأن ملابسها مبلولة والمياه تسقط منها على الأرض نقطة وراء نقطة فتبتل أيضاً والطاولة لا يزال الشاي يسيل عليها حتى وصل إلى الحافة وبدأ يسقط كالخيط الرفيع. أنا لا أحب أن أبتل. أحب أن أشرب فقط. مررت سوزان يدها على الطاولة ووضعت الأخرى قرب الحافة وسحبت الشاي والخبز إلى يدها الأخرى فسال حتى السطل. ثم أخذت قميصاً صغيراً ونشفت البلل، بعض البقع بقيت، فملأت كأساً بالماء وسكبته حيث كانت كل الأشياء المتسخة، فتغطت كل المساحة بطبقة مياه مستوية، وهذا أفضل من البقع المتفرقة. وددت لو أسكب المياه عليها وتمتلىء كلها بالماء، وليس فقط حيث يديها وصدرها وبطنها. الخبز المنفوش وأوراق الشاي انسحبت إلى الجرن، والمياه من الحنفية كانت تدفع الخبز وقطع الشاي إلى الخلف وسوزان تدفعهما إلى الأمام، وتفتت الخبز. أغلقت الحنفية بعد انتهاء اللعبة وجمعت كل شيء في الجرن ووضعته في السطل. ثم ذهبت لتغير ملابسها، وعندما عادت اختفى كل البلل من كل المكان وصار كل شيء مرتباً ونظيفاً وجافاً.

سألتني إلى أن سنذهب. فقلت لها: إننا ذاهبتان للسير، فسألت إلى أين ولم أعرف لأنني لا أعرف فنحن لم نذهب بعد. «ولكن أين سنصل؟» ولكنني لا أعرف لأننا لم نمش بعد، فأخبرت أمها أننا ذاهبتان إلى الطبيب. أمها عكس أمي. أمي تسمح لي أن أذهب للمشي أينما أردتُ، ولكنها لا تسمح لي بالذهاب لزيارة أحد، ولا الطبيب، حتى.

بدأنا نمشي وطلبت منها أن تقول لي أسرارها، وأقسمت بالله والكعبة أنني لن أخبر أحداً. فقالت لي انه لا يوجد لها واحد تحبه، وإن أمها وأباها يضربانها. فقلت لها أن تهرب. فقالت إنها تخاف، وأنهما سيضربانها عندما تعود، فقلت لها إنهما سينسيانِ ويجب أن تقول لهما عكس ما يفكران به. وحدثتها عن القصة التي أخبرتني إياها أمي، عن القط الذي أمسك بأرنب، وأراد أن يقتله فخيَّرهُ بين أن يرميه في النار أو في الشوك، فترجى الأرنبُ القط أن يرميه في النار لا في الشوك المؤلم، فرماه القط في الشوك ونجا الأرنب.

فقالت هيا نذهب إلى الشوك، فذهبنا، وقطعناه ثم قشرناه وأكلناه. وقلت لها إنني أريد أن ألمس آثار جروحها، فأغمضتُ عيني ومررت بيدي على وجهها. لكنني لم أشعر بآثار الجروح بتاتاً. فأحببت الجروح أكثر، وَوَدِدْتُ لو يكون لي مثلها. فقالت لي إن هذا أثر ضربات أمها. فقلت لها إن آثار الجروح على ساعة أبي هي من أغصان الشجر. ومشينا بين الشجر وقطعنا الوادي وكل السهول حتى وصلنا إلى بستان اللاجئين وأكلنا العنب والتين، ثم دخلنا إلى الخان وبدأنا نبحث عن الكنوز. فقلت لها إن الحيوان صديق أفضل من الإنسان للإنسان، وأخبرتها حادثة الخان، وكيف دعا الوالي التركي خمسين شيخاً من قبيلتنا لأنه أراد أن يعقد صلحاً. وعندما كانوا يضعون الأرز، بدأت فرس «الشيخ شنيفي» تحفر الأرض بقدمها، ورآها الشيخ فعرف أنه يوجد شيء خطير فهرب بالخفية وكان هو الوحيد الذي نجا، والباقي قُطِعَت رؤوسهم. فسألتني لماذا لم يخبر «الشيخ شنيفي» الباقين، لأنها لا تفهم هذه الأمور جيداً، فشرحت لها.

هي لا تعرف أن أجدادها قبل أن يتزوجوا شركسيات، وفلاحات كانوا شيوخاً، وأن أحد أجدادها قتل، أيضاً، حيث نقف. قالت إنها تريد أن تكون بدوية وليست فلاحة، فقلت لها إنه يجب أن تأخذ بثأرها لجدها من الأتراك، وأننا نحن أخذنا ثأرنا لجدنا وشنقنا اثني عشر تركياً، وتركناهم معلقين على شجر الكينا قرب مَصَبّ وادي المِدي. يجب أن يؤخذ بالثأر حتى يفكروا مرتين قبل أن يفعلوا شيئاً لنا. حتى الجمل يثأر، فقد قتل بدوي من الجنوب جملاً، ورأته الناقة الأم بطريق الخطأ. وبقيت تنتظر حتى اختلت به بعد خمسة عشر عاماً فانقضَّت عليه وقتلته، ثم ماتت بهدوء.

سوزان يجب أن تصبح صديقة للحيوانات وأن لا تثق بالناس.

«أبو ساعجيلو

كسَّر فناجيلو

حط حدادة فوق حدادة

وطير بنته هالغناجة.»

هذه الأغنية تجعلك صديقة الطائر الأبيض فهو لن يهاجمك إن دخلت إلى منطقة المزابل حيث يسكن.

وإن مرت بقربك أفعى فتجمدي، فإن قتلتيها فستأتي باقي الأفاعي لقتلك، ولكن إن ظهر زوج الأفعى فلا تخافي، هو لا يأتي لقتلك بل كي يُقتل لأنه لا يستطيع العيش بدون زوجهِ الأفعى.

أنت تصبحين صديقة للحيوان إن تصرفت كما يتصرف هو عندما يكون مسالماً. والضباع والنمور وحدها الشريرة، وهي تقتلك دون أن تفعلي لها شيئاً، وهي لا تقبل صداقتك. وإن كان لك أعداء فلا تبيتي في ذات المكان ليلتين. الوحش لا ينام في المكان ذاته مرتين. لذلك لا يستطيع أحد قتله. وهو ينام مبقياً عيناً واحدة مفتوحة لأنه إن استسلم للنوم سيفنى. لذلك يجب أن تتنقلي كل الوقت من مكان إلى آخر حتى تتعرفي إلى الأماكن الأخرى حيث قد تضطرين

إلى الانتقال يوماً ما. وإن كانت مواجهة، وأنت الضعيفة فاصنعي سلاماً، وإن لم تنجحي فالأفضل الهروب، وإن لم تستطيعي الإفلات فهاجمي بشراسة. فتسلقنا قمة الحجارة المتبقية بسرعة وقلّدنا عواء ذئبتين، وصرت أضحك لأن سوزان بدت شرسة.

ـ أنت أفضل صديقة لي، عدنية.

ـ أبي يقول تصرف مع صديقك كأنه سيصبح عدوك يوماً، وهذا صحيح بعد الذي حدث مع أولاد صفي.

ـ ولكننا سنبقى أفضل صديقتين.

ـ أمي وأبي لا يحبان عائلتكم لأنكم لا تعاملون النساء جيداً.

ـ أهلي مختلفون.

ـ ولكنك قلت لي إنهم يضربونك.

ـ عندما أخطىء فقط.

ـ أنت تكذبين، وقد كذبت، أيضاً، على أمك وقلت لها إننا ذاهبتان إلى الطبيب.

ـ ولكن البدو يكذبون.

ـ ولكن أنت لست بدوية. وكل ما قلته لك عن الأتراك كذب وعن الحيوانات كذب وعند البدو كذب.

ـ لماذا أصبحت هكذا؟

ـ أنا حرّة، اذهبي إلى الطبيب.

عدنية شبلي

عمارة اللاجئ

- I -

لعله من قبيل الهذر مجرد التفكير في ربط اللاجئ، بالعمارة لما يقع ما بين المدلولين من تنافر، إن لم نقل نفي واحدهما للآخر، فما بالك بالحديث عن «عمارة اللاجيء».

فاللجوء صفة الإقامة المؤقتة أو العابرة، والعمارة أو البناء صفة الثبات والإستقرار. ولكن ما يسوّغ ربطاً كهذا في السياق الراهن مفارقة أنه لا اللاجيء يمثل صفة اللجوء تماماً، ولا العمارة هي التي تقف خلفها بنية وتصميماً، أو واحدة دون الأخرى.

بتعبير آخر فثمة قسط من المقايضة ما بين اللاجيء ومسكنه، الذي هو عمارته. فالأول يسبغ على الأخرى شيئاً من لا استقراره فتأتي اتفاقاً مع حاله، والأخرى تُلقي شيئاً من وعودها في الإقامة الدائمة والاستقرار على الأول. هذا وكلما طالت إقامة اللاجيء في موقع لجوئه بات من الطبيعي أن ينجلي طول الإقامة عن عمارة ترتبط بهذا المقيم، حتى وإن لم يكف عن الأخذ بالحسبان احتمال، أو حتى مجرد الأمل، أو الحلم، بإقامة أكثر رحابة واستقراراً. وهو في كلا الحالين يزاول التأرجح ما بين نموذجين من العمارة، ذلك الذي يسكنه والآخر الذي يشيّد أركان حلمه. فيأمل الفلسطيني في العودة إلى البيت الأصلي بينما يعيش في بيت لا يعدو كونه غرفتين متلاصقتين مسقوفتين بألواح الزنك، إبتناه في مخيم للاجئين الفلسطينيين. لكن هذا هو في الحقيقة مسكنه الذي، رغم نواقصه الكثيرة، يبقى صورة مصغرة أو هشّة لعمارته الأصلية. وكلما انقضى الزمن، مكرساً حالة اللااستقرار السياسي التي يعيشها، تترسخ، في الواقع، طبيعة مستقرة، أي عمارته هذه، وإن على تأفف منه.

- II -

لم تكن العمارة بالنسبة للاجيء، لا سيما في المرحلة المبكرة من لجوئه، إلا نذير شؤم. من هنا يمكن أن يُفسّر تشبثه بما دونها (الخيمة مثلاً)، كتشبث بأمل العودة إلى دياره، حتى وإن لم يكن هذا سوى اصرار عبثي على أمل بعيد المنال. لهذا استنكف عن اتخاذ بديل له. إذ أن مجرد القبول بالبديل، حتى وإن كان بسيطاً من حيث الخصائص، فإنه يعني اعترافاً ضمنياً بالتخلي عن الأصل. وكان من تأثير ذلك التقنين في عوامل الاستقرار والإقتصاد في مظاهر الراحة.

والركون إلى المؤقت خاصة حينما يتسم بالضيق والبؤس الذي لا يُرضي المقيم أو المطلع على طبيعة هذه الإقامة، يحث على ضرورة إيجاد حل ما، حتى وإن كانت إمكانية ذلك ضئيلة بل معدومة، وغالباً ما كانت كذلك. وكأنما أراد اللاجيء، من خلال اظهاره لبؤسه، والتوكيد عليه، وضع الآخرين أمام الأمر الواقع ليجذب انتباههم ويضمن اهتمامهم المتواصل به لكي لا يتوانوا عن السعي في سبيل الحل. لكن لم يكن يدرك، فيما يعرض نفسه، بائساً أمام الآخرين،

ويُلقي بمحنته على أعتابهم بدلاً من أن يُفكر بحل لبؤسه بنفسه، بأنه كان يُقدم نفسه كشيء، «كشيء متروك هناك» على حد تعبير رائع لغسان كنفاني. وبالتالي فوجوده لم يكن لنفسه إنما كان للآخرين أو من أجل الآخرين الذين أرادوه أصلاً ألاّ يكون إلاّ «لاجئاً»، مشرداً يعيش في الخيام، أي «شيئاً». إنها حالة نموذجية لما يسميه سارتر بـ «الوعي الشقي».

ربما تعكس هذه الحقيقة إلى حد كبير مفارقة موقف النُظم السياسية العربية حيال الفلسطينيين، «كقضية سياسية» وكبشر، أفراد ومجموعات، لا سيما تلك النظم التي تبنت «القضية»، بإخلاص لا شك فيه، في وقت لم تتورع فيه عن الإساءة إلى البشر، أو مصادرة حقهم في تقرير مصيرهم. فهي قد تبنت القضية وشيّأت البشر كوجود غير فاعل، وغير قادر، بالتالي، على تمثيل نفسه.

لا يستبعد هذا رغبته (اللاجىء) أو سعيه إلى تحصين نفسه للحؤول دون الاستجابة إلى إغراء التعويض، الذي لن يداني في أحسن الأحوال ما فقده. وأحسب أن أحداً ما كان يجسر على التسليم بالأمر الواقع، أو حتى موازنة الأمر ببساطة على قاعدة أن نقوم بخير ما في وسعنا، فإن حدث المرتجى - أي العودة إلى المكان الأصلي - فإن خسارة الجهد المبذول هو أمر لا يُذكر أمام ما يمكن أن نستعيده من ممتلكات وكرامة، وإن لم يحدث نكون قد جنبنا أنفسنا مشقات العيش المؤقت الذي قد يطول كثيراً على نحو يُصبح الإصرار على وصفه بالمؤقت أمراً عدمياً. لكن في الإقدام على ذلك تنازل كان من العسير الإستجابة له. إن مناخاً من الإصرار على التمسك بأمل واحد، لا ينافسه حل مرضٍ آخر، كان محصلة للغة الرفض التي استولت على المنطوق السياسي. كانت «السياسة» السائدة آنذاك، الرفض المطلق لأي اعتراف أو حلول سياسية من أي نوع، أي رفض السياسة، والتوكيد على ضرورة الإنتقام. ولم يكن من السهولة بمكان الإنفصال عن وعي جمعيّ استقى كليانيته وصلابته من موقف رافض تمام الرفض، تؤازره أخلاقية فلاحية صارمة، أو تدّعي ذلك مسايرة له، بما يعني أن أية نزعة «واقعية» كانت ستعتبر مساومة، غير قابلة للنظر، بل إن شبهة حضورها كان يجابه على الفور بمصطلح أكثر حسماً: الخيانة. وهو ما يجيز القتل، أي الاغتيال السياسي، الذي سيساوق شيوعه شيوع تهمة الخيانة.

ليس مقصود القول إن من أراد أن يبني بيتاً كان سيعرض نفسه للقتل، لكن الإقدام على ذلك كان مخالفة ضمنية مستنكرة وغير مقبولة للإعتقاد واللغة السائدتين. حتى إن اختلف الأول عن الثانية، فقد كان من الضروري السكوت عنه والولاء للثانية كأقل المتوقع لذلك الذي يطمح في العودة. فخلافه يعني انفصالاً في وقت كان التجمع سمته الأساسية، فالمصير مشترك، خاصة وأنه لم يكن مرحباً باللاجىء في بلاد اللجوء. وأحسب أنه هو نفسه ما كان ليطمئن إلى ترحيب قد ينسيه خسارته في وقت كان يريد أن يبقى مُتذكراً.

ثم أليس من التبذير أن يعمد اللاجىء إلى البناء أو حتى التفكير في ذلك قبل أن يتبين مصيره ومآل ممتلكاته المنزوح عنها؟ إذ يقتضي على اللاجىء ألاّ يكون مُبذراً. فإذا كان لاجئاً فلسطينياً، حيث التبذير في ثقافته مرذول أصلاً حتى في الأحوال اليسيرة، فإن الأمر والحالة هذه يُعتبر حماقة كبرى. ان الأمر، في النهاية، غير محصور ما بين لجوء أو عودة، فقد يحدث أن يكون هناك لجوء آخر أو حتى ثالث بما يعني ضياع ممتلكات جديدة.

- III -

حينما عمد ش. إلى بناء غرفة ذات سقف إسمنتيّ، وهو على أهبة الزواج (بعد قرابة ربع قرن على النزوح)، قوبل الأمر باستنكار شديد من قبل أقربائه ومعارفه وجيرانه. كان في ذلك انشقاق عن المتواضع عليه، ولم تشفع له الظروف المحيطة كثيراً.

كان ش. قد وُلد في بلاد اللجوء وكان وحيد الوالدين، وللوحيد الذكر معزة استثنائية يهون معها تبذير أو خرق عوائد،

هي في هذه الحالة بناء غرفة ذات سقف إسمنتي كاحتفاء استثنائي بإشرافه على «التأهل».

أراد ش. إذاً أن يلتحق بتلك القلة من اللاجئين الذين جنوا ثروات صغيرة شجعتهم على بناء بيوت ذات سقوف اسمنتية، ربما بفعل انقضاء ربع قرن من الزمن من دون أن يحدث ما يوحي بإمكانية العودة، بما يعني أن نوعاً من السوية قد بات قائماً، وهو ما يشجع على الاستقرار وإن لم يُصر إلى اعتراف صريح بذلك. فبالقرب منه، ارتفع بيت جاره ع. المسقوف بالإسمنت، أي انه كان بيتاً حقيقياً، للاستقرار الدائم لا للإقامة المؤقتة، كما كان الأمر عليه حتى عهد قريب.

والواضح أن ع. مستغلاً رحيل السلطة المحلية للبلد المضيف وبعد يسر مادي أصابه، راودته الرغبة في التميز عن بقية أبناء الحيّ. لقد أراد أن يكف عن أن يكون لاجئاً. وكانت حالة اللجوء قد طالت بحيث لم تعد حالة مؤقتة ريثما تتم العودة إلى البلاد، التي باتت الآن «أراضي الـ ٤٨» أي دولة اسرائيل في أي اتفاق كيّس يضمن للفلسطينيين إقامة دولة لهم.

على أن ع. وكما أشيع بعد بنائه ذلك البيت، كان يتيم الوالدين قبل نزوحه عن فلسطين، ولم يكن يمتلك موقع قدم هناك، فعلام يعوّل على العودة؟ وإذ تستوي الأمكنة، فإن إقامة علاقة تصالحية مع الواقع أمر لا مفر منه خاصة في ظل تبدد الأمل. بذلك يرمز السقف الإسمنتي إلى قطع العلاقة مع الماضي وفتح صفحة جديدة، أو ببساطة اليأس من الإنتظار كما هو الأمر بالنسبة لوالد مروان في رواية غسان كنفاني «رجال في الشمس».

«إنه رجل معدم، أنت تعرفين ذلك» يكتب مروان إلى والدته وهو على أهبة القيام بتلك الرحلة الجهنمية قاطعاً الصحراء (ما بين البصرة والكويت) بصحبة اثنين آخرين في صهريج، «لقد كان طموحه كله، كل طموحه هو أن يتحرك من بيت الطين الذي يشغله في المخيم منذ عشر سنوات ويسكن تحت سقف من إسمنت، كما كان يقول، الآن زكريا راح، آماله كلها تهاوت، أحلامه انهارت، مطامعه ذابت فماذا تعتقدين أنه سيفعل؟

لقد عرض عليه صديقه القديم والد شفيقة أن يتزوجها. قال له إنها تمتلك بيتاً من ثلاث غرف في طرف البلد، دفعت ثمنه من تلك النقود التي جمعتها لها منظمة خيرية، وأبو شفيقة يريد شيئاً واحداً: أن يُلقي حمل ابنته - التي فقدت ساقها أثناء قصف يافا - على كاهل زوج! إنه على عتبة قبره ويريد أن يهبطه مطمئناً على مصير ابنته التي رفضها الجميع بسبب تلك الساق المبتورة من أعلى الفخذ. لقد فكر والدي بالأمر: لو أجّر غرفتين وسكن مع زوجته الكسحاء في الثالثة لعاش ما تبقى له من الحياة مستقراً غير ملاحق بأيما شيء. وأهم منذ ذلك، تحت سقف من إسمنت».

يقدم والد مروان إذاً، في سبيل العيش تحت سقف من إسمنت على تضحية مزدوجة: هجرة لعائلته وزواجه من امرأة مبتورة الساق. أي أنه ينشق عن الجماعة وهمها الجمعي (وهو ما يدفع مروان إلى القيام بتلك الرحلة التي تودي بحياته) ويقبل بالنقصان (الزوجة ذات الساق المبتورة). ونلاحظ أيضاً أن الانتقال من بيت الطين، إلى البيت ذي السقف الإسمنتي هو انتقال من المخيم إلى البلد (طرفها) أي من بين اللاجئين إلى هامش المحليين. وما يحمّل الأمر دلالة إضافية على الاستقرار هو أن البيت الجديد يمثل مصدر رزق أيضاً.

- IV -

لقد تبيّن فيما بعد أن استنكار النّاس بناء ش. لغرفة ذات سقف اسمنتيّ لم يكن في غير موضعه، لا لأنه كان تحدياً للغة الرفض الشائعة، سيما أن شيوع هذه كان آخذاً في الانكماش، ولكن لأنه ما أن انتهى العمل في الغرفة حتى بات المخيم هدفاً لقصف اسرائيلي متكرر كانتقام حيال العمليات العسكرية التي راح يشنها الفدائيون على المستوطنات الاسرائيلية انطلاقاً من الأراضي اللبنانية.

ما عاد المخيم مكاناً يشجع على بناء عائلة جديدة، بل إنه لم يعد يصلح مكاناً للعيش، وبات النزوح ظاهرة يومية.

وما حدث بعد ذلك لم يعد أن يكون قصة تقليدية في حياة الفلسطينيين. ولقد اضطر ش. للنزوح مع أهله تاركاً وراءه الغرفة الكبيرة ذات السقف الإسمنتيّ خاوية.

- V -

يرتفع السقف الإسمنتي على أعمدة من الباطون المسلّح، هي بدورها ترتكز على ركائز متفاوتة القوة والضخامة من الإسمنت مدفونة عميقاً في الأرض بحيث تحمل البيت بأسره من دون خطر التهافت أو السقوط. يرمز الإسمنت الى الثبات والإستقرار وهو ما تفتقر إليه حياة اللاجىء، حتى وإن تحلّت، على نحو استثنائي، بهدوء وسكينة لفترة طويلة.

إن الإسمنت تملّك، ومن يصب سقفاً إسمنتياً فإنما فوق أرض يمتلكها، واللاجىء لا يمتلك الأرض التي يُقيم عليها، وثمة حوائل عديدة تحول دون ذلك ليس أعقدها نصف دزينة من القوانين «المدنيّة» في البلد المضيف تحظر تحوله إلى مالك. لذلك حتى لو فكّر أهالي المخيم في استبدال سقوف ألواح الزنك والترانيت، لوقفوا عاجزين أمام هذه القوانين. وكان ثمة رجال أمن أكثر من سعداء بضمان سيادة القانون وعدم اختراقه من قبل هؤلاء الغرباء الذين كان يروقهم استعراض عضلاتهم عليهم من وقت لآخر. ولم يكن رحيل رجال القانون إلاّ زوالاً للأسباب التي تحول دون ظهور السقوف الإسمنتية. ورغم أن الأمر كان بعيداً جداً عن الحل إلاّ أن الرغبة في إقامة أكثر إستقراراً راحت تُعرب عن نفسها أكثر فأكثر. إن حصول هذا الأمر مع صعود العمل الفلسطيني المسلح (الفدائي) هو من المفارقات التي وسمت «عمارة اللاجىء» من حيث كونها مقايضة ما بين الواقع والأمل أو الحلم.

كان العرب قد هزموا، واستولت اسرائيل على البقية الباقية من الأراضي الفلسطينية وبات شاغل النضال الفلسطيني الوليد استعادة هذه الأراضي، أو تحقيق الشعار القابل لأكثر من تأويل: «حق تقرير المصير والعودة وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة» وهذا ما باعد المسافة ما بين اللاجىء (من أراضي عام ١٩٤٨) وأمله في العودة.

أفضى ظهور الفدائيين في المخيم إلى رحيل ممثلي الشرعية المحلية وبالتالي إلى زوال العوائق التي منعت الراغب من استخدام الباطون المسلح. يصف فيصل جلول في دراسته القيّمة «نقد السلاح الفلسطيني - برج البراجنة: أهلاً وثورةً ومخيماً» ما حدث في مخيم «برج البراجنة» بعد «انتفاضة» أهالي المخيم على رجال الدرك اللبنانيين، ومن ثم ظهور الفدائيين، على هذا النحو:

«لم يمضِ أسبوع واحد على (الإنتفاضة)، وفق التسمية المعتمدة في حينه، حتى باشر أهالي كويكات وترشيحا ومن ثم بقية أهالي المخيم بنزع ألواح «الزينكو» وإبدالها بالباطون المسلح وبناء الغرف الجديدة، فدبت حركة بناء واسعة في المخيم كانت تؤدي إلى خلافات يومية يستغرق حلها معظم وقت قيادة المخيم الناشئة. كان قرار البناء يخضع لوساطات وتدخلات القيادات الجديدة في المخيم. فكان أهالي كويكات أول البادئين بعملية البناء لأن مفهوم البيت بالنسبة للوجيه أو أقربائه في العائلة يكتسب أهمية خاصة، ويأتي بعد الكواكنة، التراشحة الذين بنى معظمهم بيوتاً جديدة على أنقاض المنازل القديمة. على حين فضّل قسم آخر مغادرة المخيم والإلتحاق بصفوف المهاجرين، أما أهالي الكابري فأعادوا بناء سقف منازلهم بالباطون المسلح...».

مأخوذاً برؤية الأمر كمظهر لتركيبة اجتماعية تحكمها بُنى وعلاقات تقليدية، يعزو الكاتب استخدام الباطون المسلح إلى مسألة الوجاهة بينما يغيب عن اهتمامه عامل الإنتقال أو السعي، والتعبير عن هذا السعي، إلى الانتقال من اللااستقرار الى الاستقرار، بما لذلك من أثر مباشر وغير مباشر في صوغ نمط حياة اللاجىء، وعمارته أبرز تمثيل على ذلك. كما يُخفق الكاتب في تفهم الوجاهة إلاّ كتجلٍ لمظاهر الثراء وتميّز بيت الوجيه عن بيوت الآخرين. والحقيقة أن الوجاهة مجموعة فضائل يتمتع بها الوجيه من معرفة وخبرة وكياسة ولباقة وحسّ بالمبادرة تسمح له التوسط واصلاح ذات

البين وتمثيل الجماعة وغير ذلك. ولا علاقة لدار كبيرة يقطنها أو ثروة يمتلكها بذلك، بل على العكس، فكلما أسرف الوجيه في إظهار ثرائه سواء في مسكنه أو ملبسه ونمط حياته، باعد الشقة ما بينه وبين هؤلاء الذين من المفترض أنه يلعب دور الوجيه والمتوسط بينهم. لذلك من الضروري أن يتجنب الوجيه الإفراط في المظاهر الإجتماعية وأن يظهر ما يمتلك من خصائص أكثر رمزية تميزه عن أبناء جلدته وتسوغ له، بالتالي، لعب دور الوسيط بينهم والممثل لهم في أية علاقة تماس مع الخارج. إن المظاهر أو الإدعاء شيء والوجاهة كوظيفة اجتماعية، كقيادة أو سلطة تقليدية، شيء آخر مختلف تماماً. ولكن، رغم أن الكاتب ليس مُصيباً في تبينه الوجاهة من الإدعاء، فإنه لم يخفق في نقل حقيقة شيوع الإدعاء والمظاهر وانتهاء دور السلطة التقليدية التي غالباً ما أحيل إليها أمر حل مشاكل الجماعة وتمثيلهم، هنا حيث حلت سلطة جديدة بات من شأنها القيام بالدور الذي كان الوجيه يقوم به، وإن بإسلوب مختلف.

أميل إلى الاعتقاد بأن مسارعة الناس إلى استخدام الباطون المسلح في المخيم المذكور إثر زوال العوائق المشار إليها إنما يعود إلى عاملين اثنين لا يمكن تجاهلهما: أولاً، التأثر بالمحيط المديني، حيث أنك ترى حتى أحياء الفقراء مسقوفة بالإسمنت. ثانياً، بُعد المخيم (برج البراجنة) عن الحدود اللبنانية ـ الإسرائيلية. ولهذا البُعد دلائل عديدة منها النأي عن الوطن الأصلي والاقتراب من قلب جغرافية مدينية ذات صبغة كوزموبوليتانية، تسمح، رغم العوائق غير القليلة، باندماج اللاجىء أسوة باندماج الوافد من الريف والمقيم في ضواحي المدينة في شروط عيش لا تميزه كثيراً عن اللاجىء. إلى ذلك يضاف البُعد عن الخطر الإسرائيلي المباشر، رغم أن لا بقعة في لبنان كانت بعيدة عن اليد الطولى لإسرائيل، لكن هذا الدافع هو الذي يغلب على الأمر ويصبغه بصبغته.

وحيث انعدمت هذه الشروط بالنسبة للمخيمات التي أقيمت في منطقة ذات طابع ريفي عموماً وبعيداً عن المدينة ومحاطة بالبساتين والحقول، وحيث كانت في متناول اسرائيل من البر والبحر، كان التريث في استخدام الإسمنت فيها نتيجة «طبيعية» وبمعزل عن المحاذير والعوائق التي أثبطت رغبة اللاجىء في إقامة عمارته أو العوامل التي حضته على الإقدام عليها، في أول فرصة تسنّت له، فإنها إنما تُعبر عن بيان أنه لم يعد مجرد لاجىء، حبيس هذه الصفة التي لا يحق له تجاوزها. وهو، من جهة، لا ينكر حقيقة كونه لاجئاً، وإنما يشاء التوكيد على أنه أكثر من ذلك، أي التوكيد للاحتمالات التي يمتلكها أو التي يمكن أن يمتلكها في المستقبل، إذ أنه بصدد أن يكون. لذلك لم يكن الأمر مجرد عصيان لقوانين البلد المضيف، أو مجرد تمرد عليه أو احتقار له، سوّلته ظروف طارئة، وإنما خيار الإنعتاق من تصوّر وجوده كما يراه، ويصر على رؤيته، الآخرون، أي كمجرد لاجىء، أي كائن موجود في الهامش، المكاني والزماني، ولا ينبغي أن يزيد على ذلك، أو في أحسن الأحوال ككتلة بؤس صالحة لإبداء الشفقة تجاهها والتحسن عليها.

وليس إلا من قبيل الإستجابة للمنطق، من جانب آخر، الإستقراء بأن ظهور الفدائيين تكريس للحقيقة الاجتماعية للجوء الفلسطينيين واستنكار لأي مظهر معيشيّ ينم عن رغبة في الاستقرار، حتى بعد ما ينوف على عقدين من الزمن، بما يعني القبول ببديل ما دون بلادهم، في ظل ازدهار وغلبة نزعة راديكالية رافضة ترى في التحاور أو المفاوضة تنازلاً وخيانة. أليس من قبيل المفارقة أنه في ظل ازدهار لغة الرفض راح الناس يشيّدون بيوتاً للإقامة المديدة، لا اللجوء المؤقت أو العابر؟

- VI -

ليس الميل إلى التوكيد على الانفصال عن أرض اللجوء، كأرض غريبة، ولا العوائق المذكورة سابقاً وحدها مرد الإعراض عن بناء بيوت ذات سقوف إسمنتية. ولكن حائلاً أساسياً حال، منذ البداية، دون اتخاذ العمارة من هذا النوع مسكناً حقيقياً. إذ أنه نمط من العمارة غير مألوف بالنسبة للاجئين الذين يعودون في غالبيتهم إلى أصول فلاحية، بمن

فيهم الميسورون منهم. فهذا لا يتفق مع النموذج المخزون في الذاكرة للعمارة التي قطنها اللاجيء قبل لجوئه. وما تردده إزاء الأنماط الجديدة، والتي قد تصدر جدتها لا عن اختلاف المكان بقدر صدورها عن تقلب أطوار الزمن، إلا اثبات واقع التأرجح الذي يعيشه ويجعل الاستجابة إلى كل جديد تورطاً أو ايغالاً في عالم مجهول لا عهد له به. فالتشبث بالنموذج في الذاكرة هو تشبث بما هو مألوف وإحجام عن مزيد من التغرب، سيما وأن التغرب حقيقة مفروضة عليه يحاول أن يتبين حدودها والحيلولة دون غياب هذه الحدود عن مجال معرفته. من هنا كان مصدر حذره وتشككه مما قد يعمق غربته ويجعلها من غير حدود، أي ضياعاً تاماً.

إن المستطلع للأمر عن كثب يُدرك أن المحاولات الأولى لبناء اللاجيء كانت غرفة الطين المجبولة من التراب الأبيض والتبن. وهذا ثمرة تدبير عائلي لا يتطلب تكلفة، ما خلا الجهد الجسدي الذي يمكن أن يساهم فيه جل أفراد العائلة، بل وأقرباؤهم وأنسباؤهم وجيرانهم وأبناء بلدتهم السابقة.

لم يكن الجهد الجسدي يوماً مقصوراً على فرد دون آخر من أفراد العائلة، لكن بناء الغرف الطينية أمر يمكن أن تقوم به المرأة أسوة بالرجال، بل وعلى نحو لا يقل كفاءة عنهم. أما مادة البناء فمن غير العسير جرف الطين الأبيض من الحواكير والحقول المجاورة، أما التبن فيتوفر حيث الماشية، كثيره رخيص وتقتصر الحاجة على القليل منه.

هذا النمط من البناء البدائي والمحلي كان منتشراً في البقاع الريفية، وكان المسكن الثابت لكثير من فقراء القرى والنجوع ممن أعوزهم المال أو الجاه، وبذا فإن الأمر لم يشهد تغيراً كبيراً في طبيعة المسكن بالنسبة للفلاحين النازحين الذين اعتادوا اتخاذ غرف الطين بيوتاً. أما بالنسبة للميسورين من الفلاحين أو مالكي الحقول والكروم، فكان حجر الكلين المادة الأساسية المستخدمة في بنائهم أو على الأقل في غرفة كبيرة أساسية تتصدر حوش كل مسكن كموضع افتخار ومباهاة.

ولا بد وأن هذه الغرف الطينية، المنتشرة في الجانب الشرقي الجنوبي من المخيم، بدت ضئيلة وتافهة الشأن أمام غرف الأرمن الشاهقة المبنية، بشيء من الإسراف، من أحجار الكلين، والمسقوفة بالإسمنت المسلح والمتوزعة متفردة وعملاقة في الأحياء وبين صفوف البيوت المتلاصقة الواطئة والمسقوفة بألواح الزنك. وكان الأرمن الفارون من بطش الغزاة الأتراك إلى بلاد الشام قد أقاموا في هذه الأنحاء قبل توجههم إلى المدن وبلدان المهجر حيث يتوفر لهم عمل وإقامة أكثر إستقراراً.

- VII -

أحسب أن حضور هذه الغرف الشاهقة كان الأمر الذي كرس الفارق ما بين اللاجئين الأرمن واللاجئين الفلسطينيين. وحيث لم تقتصر الفوارق على مظاهر الثقافة وحدها، وأبرزها قيام كنيستين كبيرتين تتوسطان المخيم، وإنما أيضاً في الاستقبال الذي حظي به الأولون على أرض اللجوء. فهذه الغرف الكبيرة تبدو وكأنها شيّدت لتدوم طويلاً، وأن من شيّدها أو من شيّدت لهم على بيّنة من مصائرهم. ثمة إمارات تشي بثقة واطمئنان في رفع أبنية بهذا الثبات ما كانت لتتوفر لهؤلاء الذين بنوا على عجل غرفاً من طين، أو لاحقاً غرفاً مسقوفة بألواح الزنك التي وزعتها عليهم «الانروا» (وكالة إغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين). إنه لمن الغباء التصورّ بأن الأمر قد تطلب أكثر من ذلك. فعلى قطعة أرض صغيرة كانت تبتاع بثمن زهيد من «الانروا» التي كانت قد استأجرتها من الدولة المضيفة لعدد غير محدود من السنين. وكان يروق للبعض القول بأنها استأجرت لـ ٩٩ عاماً، وكأنما رغبة في صدم سامعيه بأن المشكلة قد تطول إلى ذلك الحد. فعلى قطعة أرض يتم الحصول عليها بهذا الشكل من غير المتوقع أن يكون البناء أقل تواضعاً.

على أن هذا النوع من البناء، على بساطته وبساطة متطلباته، ما كان إلاّ مظهراً إضافياً لاستعداد اللاجيء القبول

بالطارىء على حياته. فهو في هذه الحالة إما سعى إلى معالجة الأمر بنفسه، مستجيباً لنزعة تدبير فطرية لديه، أو استنجد «بمتخصص» في هذا النوع من البناء.

حينما عمد ع. (المذكور سابقاً) إلى بناء بيته، استعان بأحد أنسبائه الذي كان يعمل بنّاءً في المدن. فمن الجليّ بأن رفع الجدران أو صبّ الأرض أو غير ذلك يتطلب بنّاءً محترفاً. بل إن السقف نفسه يتطلب صاحب خبرة يتقن تثبيت ألواح الزنك على أعمدة مثبتة بدورها إلى الجدران على نحو متوازٍ ومن دون أن تُلقي ثقلاً يهدد وقوفها. ويُراعى في تثبيت الألواح استواؤها متعانقة، أي تعشيق الألواح بحيث تمنع تسرب المطر. وزيادة في ضمان ذلك غالباً ما يُصار إلى جعل السقف مائلاً بحيث يؤدي إلى انحدار مياه المطر مباشرة إلى المزاريب.

لن يعدم المهتم ملاحظة الفارق ما بين البيوت التي بُنيت متفرقة على هذا النحو وصفوف البيوت التي بنتها «الأنروا» في طرف آخر من المخيم. إذ لا يقتصر الفارق على حقيقة أن هذه الأخيرة مسقوفة بالإسمنت وإنما أيضاً في حضور أثر المعماري فيها، وغيابه عن الأولى. فأمارات حقيقة كهذه تبرز من خلال الاقتصاد في المساحة ومراعاة توفّر المنافع، وإن بشكل متواضع للغاية، بينما تبرز تفاصيل كهذه في بيوت المخيم القديم على نحو أقل نضجاً. وفي حين امتدت صفوف البيوت الجديدة وفق تصميم على قدر كبير من التوازي والانسجام الهندسيين، فإن الأخرى انتشرت على نحو عشوائي يفتقر غالباً إلى أدنى مقومات الانسجام والتناسق. والحقيقة التي يمثلها هذا الفارق الجلي هو ما يميز البناء وفق العقلية المدينية والعقلية الفلاحية، أو ما بين مفاهيم ونظريات العمارة، لا سيما الحديث منها، والمفاهيم والاعتقادات المضادة لها. على أن ثمة دلالة تنبثق عمّا هو أعمق وأهم لا يمكن اغفالها، ويفصح عنها الفارق ما بين صفوف الحجرات التي ابتنتها «الأنروا» وتلك التي بناها اللاجئون بأنفسهم. إذ تكاد الأولى تشبه ثكنات الجيش، فهي عديمة الشخصية لم تُبن إلا لإسكان لاجئين بصرف النظر عن هوياتهم، طباعهم، أو ميولهم، اختلافاتهم، واتفاقاتهم. فلقد تم اختزالهم في الهوية الوحيدة التي يُعرفون بها، أي المشكلة التي يمثلونها أو التي نجمت عنهم كلاجئين بحاجة إلى مأوى. في حين انتشرت بيوت المخيم القديم وقد تجاورت دور العائلات التي تربط بينها أواصر قرابة أو تعود بأصولها إلى قرية أو بلدة واحدة ،وبعضها اتصلت وكأنها دار واحدة يقطنها الأشقاء وأنسباؤهم بينما انفصلت عن بيوت أولئك الذين لا علاقة تربطهم بهم. من هنا جاءت الصورة العشوائية لتوزع البيوت حيث حمل كل منها سمات تعكس التصورات المتفاوتة لما هو أخلاقي واجتماعي، سواء في علاقة البيت بما يجاوره من بيوت أخرى أو شارع أو زقاق أو في سبل الإنتفاع بما هو متوافر، وجلها يعكس أصول وتقاليد الأسر المختلفة التي تقطنها والتي حكم عليها العيش في فضاء واحد. وحيال هذا المصير كان لا بد لأهالي المخيم الجديد العمل على تحويل الحجرات الى أعطيت لهم إلى بيوت مستقلة.

- VIII -

طال لجوء الفلسطينيين إلى حدّ تحوّله إلى نمط استثنائي من الإقامة، وهو إن نأى عن الاستقرار والثبات والمواطنة، وهي الشروط التي حال انعدامها دون تحوّله إلى إقامة طبيعية، فإنه حتماً لم يكن الزمن الضائع ما بين النزوح وأمل العودة. وعن هذه الحقيقة تصدر المظاهر التي تسم حياة الفلسطينيين في سكناهم كما في نمط حياتهم عامة.

وإذا كان الفلسطينيون قد اقتصدوا في أسباب استقرارهم وراحتهم، وهو أمر طبيعي حيث التردد يكمن خلف كل خطوة يأخذونها كأناس إن كانوا على بيّنة من أمرهم في المستقبل المنظور، فإنه من العسير جداً عليهم التنبؤ بما سيؤول إليه مصيرهم بعد أعوام . فالفارق ما بين اللاجىء والمواطن هو أن الأول يسلك دروب حياته والاحتمال الأسوأ نصب عينيه على الدوام، بينما يحيا الآخر وكأنه سيحيا أبد الدهر. لكن ثمة مظاهر لا بد من تسربها إلى حياة اللاجىء مهما تعاظمت وتواصلت المخاوف أو المحاذير، منها تحديداً عائلية المكان أو العمارة التي يتخذها مسكناً: أي تحوّل المسكن

إلى بيت. ومهما بلغ الاقتصاد في المظاهر فإن البيت يؤدي لا محالة إلى نشوء تلك الرابطة الوثيقة والعلاقة الحميمة ما بينه وبين ساكنه. وما حدث هنا لم يكن مجرد استبدال مادة بمادة أخرى (الخيمة، الغرف المسقوفة بألواح الزنك) وإنما هو انتقال من مرحلة من اللجوء إلى أخرى تفصح عن ابتعاد أكبر عن الموطن الأصلي وانفصال أضيق عن مكان اللجوء. وهنا تتجلى حيلة العمارة في أنها تغلّ ساكنها بقيود مسكنه الذي يأخذ بالتحول تدريجياً إلى بيت: ان في قلب هذه المعادلة تكمن حقيقة عمارة اللاجيء.

أقام اللاجيء سياجاً حول بيته فأحاطه بسور أو طوقه بالأشرطة الشائكة، أو ما شابه ذلك، بما يبين حدود بيته ويميزه عن حدود بيوت الآخرين. وقد تتضارب التفسيرات وتختلف الأعذار حيال هذا الإصرار على ترسيم حدود على أرض لا يملكها اللاجيء. فمن زاعم بأن إقامة سور حول بيته إنما غايته حماية حُرمة المنزل، أي النساء اللواتي يقضين طوال النهار في باحة الدار، من أعين أولئك الذين لا ترحم أبصارهم حرمةً. لكن زعماً كهذا سرعان ما يتهافت أمام حقيقة أن كثيراً من الأسيجة لا ترتقي إلى دور الستار الذي يحول دون تطلع الدخلاء والمتطفلين. فهناك السور الواطيء وسياج الأشرطة الشائكة على سبيل المثال. إن غاية الأمر، إذاً انها لا تقتصر على وظيفة الحجب، حجب أنثى البيت عن الذكر الغريب ولا حتى حجب الذات والإنعزال أو الإعتصام في الداخل تجنباً لشرور الخارج، وإنما هو إعلام الآخرين بأن ما يقع ما بين هذه الحدود، غرفة أو امرأة أو شجرة ينتمي إلى شخص أو أشخاص بأعينهم أي ليس مشاعاً لمن تسوله نفسه، أو من دون حماية بما يُبيح انتهاكه أو الاستيلاء عليه.

تنطوي هذه الحقيقة على أبرز مقومات الملكية الخاصة، رغم أن ما هو موضع الامتلاك غث إلى درجة يربأ السارق عن الاقتراب منه. وبما أن الأشياء المعنية معدومة القيمة مادياً، لا تباع ولا تُبتاع، فإن قيمتها تتمثل في حيازة المرء لها بعدما كان قد بذل جهداً ما، ولو كان ضئيلاً، كضرب سياج حولها مُعلناً انتماءها إليه.

وإذ ينحصر البيت بحجرة أو حجرتين متلاصقتين، كان لا بد من حيّز إضافي خارجي يُروّح عن نفوس أفراد العائلة التي قد يبلغ بعضها العشرين، عائلة الضيق، فامتدت أمام البيت مصطبة ارتفعت فوقها عريشة عنب، وفي فيئها مضى أفراد العائلة يقضون سحابة النهار ومقدم الليل.

ويتفاوت استخدام المصطبة كمكان للجلوس والقيلولة وتناول الطعام أو للغسل والطهو. بل إن بعضهم يفترشها ليلاً وينام غير عابيء بلصوص الليل أو الدخلاء الطالبين هتك الأعراض. على أن افتراش المصطبة أو افتراش حصير في ظل شجرة توت ارتفعت وسط الدار لم يكن مرده الهرب من ضيق أو حرٍّ مضاعف بفعل سقوف الزنك، وانما أيضاً لما طُبع عليه اللاجيء المُنحدر غالباً من أصول ريفية، من إقبال على حياة الخارج، مُعبراً عنها في الرغبة بالتمسح بوجه الخالق وتسبيح خلقه. وحيث أن الخلق هو من التقشف بحيث لا يحتمل التسبيح، تنم الرغبة عن الجلوس في الخارج إلى ضيقه بالعيش بين الأسوار، وما يقتضيه ذلك من انضباط وانطواء سواء افترش أرض الحجرة، أو جلس على كرسي، أو استلقى على جانبه، فضلاً عن محدودية التحرك، فثمة سلوك لا بد من مراعاته لمن يدخل أو يكون في الداخل حتى، وإن كان صاحبه.

إلى ذلك فإن جلسة الخارج هي إلى المقبل أقرب، حيث بوسع أي عابر، قريباً كان أم جاراً أو صديقاً أن يُقبل على المقبلين من دون أدنى إحساس بالتردد أو الحرج، طالما أنه لا يهم دخول البيت ورؤية ما هو قد يكون غير مباح له رؤيته، في حين يكون المُقيل مكاناً للترحيب دائماً بالقادمين، لا سيما ممن تُضفي مجالستهم مؤانسة وألفة نادرتين في إيقاع حياة اللاجيء الفاقد للإستقرار وخواصه ومنها ضمان حقوق إمكانية يُسر وتقدم لا يحول بينها وبينه حائل. وحيث ندرت المسرات فإن جلسة تروح عن القلب المثقل بالهموم لهي أشدُّ ما يحتاجه المرء الظاميء إلى السكينة التي تعقب سويعات التفريج عن النفس، إن متكلماً أو مصغياً، لأحاديث وسوالف وذكريات. على أن الأمر أبعد من طلب تسلية بغية كسر

الرتابة، وإنما هي الرغبة في الاجتماع والتداول والتشاور في المخاوف، المنظور منها والمستور في طوايا الأيام اللاحقة التي برهنت أنها كانت حافلة بها.

- IX -

نخلص مما سبق، والخلوص إلى استنتاج، لا يعني تقرير حقيقة مطلقة هي إلى الاستحالة أقرب حينما يتعلق الأمر بظاهرة قابلة للقراءة من أكثر من موقع، إلى أن عمارة اللاجيء رغم نهضتها بعشوائية وتردد، كانت احتقاقاً لسيرورة حياة اللاجيء، ويتضمن، من ضمن ما يتضمن، مسكنه. وهو أيضاً ما يُفصح عن «التحايل» الذي رعى بشكل متوازٍ التشبث بالأمل وشروط الزمن. فوطّن اللاجيء النفس على العودة، رغم أن ما توفر لديه من دلائل إمكانية تحقق أمر كهذا كان في تضاؤل تدريجي بحيث انتهى الأمر إلى عقدة تثبيت تجاه الماضي يزيّنها قناع المأساة والأزمة التي لا مناص من حلها ، في الوقت الذي لم يحجم عن الاستجابة لسيرورة الزمن سواء في إيقاع التغير البطيء أم في التحول الجذري نحو ما يضمن حياة كريمةً وثراءً.

إن رواية غسان كنفاني «رجال في الشمس» هي شهادة رائعة على محاولة تحايل كهذه. إذ يترك الشخوص الثلاثة خلفهم ظلالهم، أي عوائلهم التي لا طاقة لها على الإرتحال وطلب الرزق، مُمثلة الأزمة أو المأساة وممثلة لهم أنفسهم، رغم سعيهم إلى الخلاص من طريق آخر مختلف تماماً، ضامنين بذلك ديمومة «الأزمة» ووجهها المأساوي في حين ينصرفون إلى طلب الرزق والكسب.

لم يفتضح أمر هذا التحايل كما افتضح في ظل سيادة الثورة، وهي مجموع المنظمات والجبهات الوطنية الفلسطينية التي تراوح إعلان أهدافها ما بين «تحرير كامل التراب الفلسطيني» و«إقامة دولة فلسطينية مستقلة.. حق تقرير المصير.. والعودة.. الخ» على أنها أجمعت على «الكفاح المسلح» وسيلة لتحقيق ذلك. ففي وقت لم تعد هذه المخيمات مجرد دلائل على المسألة المُعلقة أو صورة للمأساة، وإنما باتت متمثلة في خضم مشروع سياسي يتخذ من السلاح وسيلة لحل المسألة، بل إن تسمية «مخيم» استبدلت بتسمية «معسكر» وأطلق على الناس (اللاجئين أو النازحين) اسم «الجماهير» فباتت «جماهير شعبنا المناضل» أو «جماهير شعبنا البطل»، وعلى حين كان المتوقع أن يؤدي هذا الانتقال، من مخيم للاجئين إلى «معسكر جماهير مناضلة» إلى تكريس التقشف الذي وسم حياة اللاجيء أصلاً، على أساس أن المناضل أو المناضلين منشغلون عن طلب الرفاه إلى ما هو أسمى غايةً، ولأن طبيعة حياة المناضل التي تتسم باللاإستقرار، بل والتي قد تتراوح ما بين هجوم وإنسحاب، لا تتوافق ومظاهر حياة الاستقرار والترف، بل وكان من المتوقع أن يُصار إلى نبذ ميول ومظاهر من هذا القبيل، إلا أن الإقبال على بناء بيوت مسقوفة بالإسمنت مع سيادة «الواقع الجديد» كانت ظاهرة أكبر من أن لا تُثير الإهتمام ولم يحل دون اتساعها واستمرارها إلاّ حقيقة أن المخيم، وبسبب الواقع الجديد، تحوّل إلى مكان معدوم الأمن تماماً بعد الإغارات المتكررة للطيران والزوارق الإسرائيلية على المخيمات الفلسطينية وضواحيها في لبنان.

على أنه مع انقضاء الأيام، ورغم الاجتياح الإسرائيلي مرة أولى وثانية، فإن أحداً ما عاد يبني أو يعيد بناء ما تهدّم إلا ويسقف بالإسمنت.

سمير اليوسف

لندن

تموز ـ آب ١٩٩٦

أشلاء

الخاتم

بحثت عنه قبل قليل فلم أجده. كنت أظن أنني أخذته بعدئذ. كل بنت تريد الخواتم وكلما كبرت أرادتها أكثر. أنا لم أكن أختلف، لكنني لا أريد أي خاتم. لم أرد أي خاتم. كان يضغط على بنصره فيورم الجلد حوله، فصّه عقيق مخضرّ منقط بالأحمر. يقول BLOOD STONE. حجر الدم، هل سمعت به؟ أقول أعرني إياه ليومين فيضحك ويحاول نزعه ويفشل . يقول أترين؟

كنّا نجلس في المقهى، ثم لما جلسنا في المقصف وقبل أن يبدأ الحفل بنصف ساعة أردته من جديد، قلت، وكان مزاجه أكثر قرباً: حاول نزعه الآن، فقال طيب. لكن الخاتم ظل متشبثاً فقال: خذي الوردة اليوم وغداً أحاول مع الخاتم.

الوردة

كنت أظن أنني احتفظت بها بعدئذ وجففتها بين غلافيّ الكتاب بعد أن أضعتها ولقيتها. كانت كأنها تنتظر. كان عصف الهواء أعنف. خلع في غيابي الجورب والمنشفة وملقط الغسيل الخشبي المهترىء وظل الحبل في الحديقة يتأرجح ويكاد يقطع. قالت رشيدة في آخر الليل، وكانت تحمل غسيلها إلى غرفتها: مع ذلك كسلتُ كثيراً قبل أن ألمّ غسيلك وغسيلي. كنت وضعت الوردة في صندوق كمانه، وكان فارغاً عند قدمي، وجلست على حافة الكرسي قرب باب الكواليس أسمعهم في العتمة. لمحت أنفه وفوده، وكان ذقنه يلامس حافة الكمان ثم تراءى لي على كتفي وأصابعه في العصا تعلو وتهبط. ولما انتهى الحفل عدنا. في الطريق شكلتُ الوردة في عروة سترتي. كانت حمراء، فقلت: وردة الدم. وتلكأت مثله بين محطة القطار والزقاق. توقف عند البلاطة المشروخة وعانقني فتمنعتُ كعادتي قليلاً ثم غبت، ولما أطلنا كانت أنفاسه مثل عصفة الهواء حولنا. قال: القاعة كانت صغيرة ومع ذلك حضر القليل. قال: نتمشى قليلاً إلى آخر الزقاق ونلف خلف بيتك، فقلت : لا. فأوصلني ودخلت وندمت. أطبقت الباب وتفقدت الوردة. رأيت عروة سترتي خاوية بشق ذابل، وفي نومي قلت هذه إشارة، وردته ضاعت وخاتمه مستعص. لكنني عدت ألقاها في الصباح، كانت فوق البلاطة وكأنها أثقل من عصفة الهواء.

البلاطة

في المرة الثانية بعد البلاطة كان يوصلني. وكنا تجاورنا في مقاعد قاعة south bank، وقال : إن برونو جاء من كندا للبيانو. وقال : سترافقه بعد الاستراحة London Philharmonic Orchestra. عدنا بعدها في الليل والقطار البطيء. وقف فجأة عند أول رصيف الزقاق، قبل خمسة بيوت من بيتي، وقال : هنا فوق البلاطة المشروخة حدث ما لن أنساه. قال : أول عناق وقبلة. قال : هنا تلكأت وهنا تصالحت. ذكرني بباب المطعم السويسري وعتمة السينما

في فيلم death and the maiden .

رأيت البلاطة بلون مختلف. كانت تعلو قليلاً عن سواها وتنزاح عن الرصيف، شرخها يخط علامة «صح» مثل إشارات الإجابات الصحيحة في الدفاتر. قال : سرُّنا فوق البلاطة، قبلته وعذوبتي.

في المرة الثالثة قال الكلام نفسه، وفي كل مرة فوق البلاطة، كان يقف ويصمت ثم يقول الكلام نفسه بنغمة أخرى، كأنه يعزف. وفي كل مرة، بعد البلاطة، كان يتراجع ويختفي في آخر الزقاق.

الزقاق

في بدايته سروة كثيفة، وفي نهايته سروة شاهقة. وعند مدخل البيت ثالثة صغيرة ويحبها. قال، يترا ءى له الزقاق في النغمات، فسحات البيوت والأعشاب والشبابيك والستائر، أشجار السرو والإلتفاف. أقول لو أنه رأى زقاقنا في سرسنك. كان أجمل، يشق الربوة ونطل من نوافذ بيوته على الوادي. أقول كان صغيراً وضيقاً ولا يلتف، يفضي إلى ساحة تراب أصفر. كنا نلعب فيها ونرى الأبيض والأزرق في السماء ونرى القمر. نستشعر لفحات الغروب ونبرد. يكون الوادي تحتنا وطرقه مفضوحة بين الجرد والشجر. في الربيع يدق أبي والرجال الأوتاد في الساحة ويحملون الجذوع والأغصان وألواح الخشب وينصبون «العرازل». كنا نرش الماء ونكنس أرضها المتربة ونساعد أمي والنساء في شدّ وفرش أسرّة الحديد الرخوة ومسح طاولات الخشب داخلها، وتثبيت الستائر الملوّنة عند فتحاتها. كانوا يأتون من بغداد والموصل، ومنهم من يستأجر عرازلنا أو بيوتاً يذهب أصحابها في الصيف لزيارة أهلهم في الجبال. يسمونها شاليهات. كنا نلحق بهم ونضحك ونهرب. نراهم يتمشون في الزقاق محملين بالأكياس ولاهثين. وكانوا يجلسون في الليل عند المصاطب وباحات العرازل يتعشون ويحتسون العرق ويتفرجون على سواد الوادي وبرقة الأضواء، يسمعون سيتا الأرمنية ترنّم لطفلها ويضحكون، وفي الصباح يهرعون إلى المستوصف، يلعنون لحم ماعزنا الذي أصابهم بالمغص والاسهال.

ثم جاء منهم من جاء ذات صيف. كانوا في الشاحنات. لم نرهم من الربوة، كنا في طرق الوادي نسبقهم بعد أن دفنّا أمّي. أخي كان في حضني بعض حلمة رضّاعته وأبي يقول سيبني لها قبراً رغم كل شيء ويهز رأسه. كان السائق صامتاً يرقبهم من مرآة سيارته. كانوا فوق الشاحنات كالأشباح بثياب من رماد وسخ. ثم جاءوا في آخر الصيف، سمعت وقع أحذيتهم في الزقاق، ومن خلف قضبان شباك الحمام الصغير، رأيتها نظيفة وتلمع.

جمعت مع أبي الأغطية والأوعية والثياب وأعددت لأخي رضّاعة حليب. أبدلت حلمتها البلاستيكية المهترئة بأخرى جديدة وخبأتها. قلت سأريها له حين يكبر وأضحك عليه.

عبرنا بعد ذلك الزقاق مثقلين إلى ساحة التراب. كانت الشاحنات محتلة بالصرر والجيران ومن لا نعرف. صعدنا إليها فاستدارت وعادت تعبر الزقاق وتمضي بنا بعيداً عن البيت.

البيت

مؤجرتنا الإيرانية ما تزال نائمة. رشيدة تركت لها بدل إيجار غرفتها في الطابق العلوي وخرجت في الصباح، قالت سترجع قبل أن أغادر. بكت بالأمس فهي، أيضاً، لا تعرف أين ستذهب. ستحاول مع مخدومتها، أم الأطفال الذين تجالسهم، لتجديد عقد عملها. قالت ربما ستعمل بلا أجر لتضمن بقاءها هنا. بكت مشتاقة لأمها التي هربت من البوسنة إلى زغرب. قالت: مع ذلك أخاف أن أعود. قالت: أمي وخالاتي عند ابنة واحدة منهن في زغرب. كلهن في غرفتين. أين ستنام؟ قالت تخشى أيضاً أن يفقدوا بيتهم في البوسنة، وقالت ستشتاقني ولا تعرف ان كنا سنلتقي بعد وأين.

أخبرتها أنه نصحني بالذهاب إلى الـ Housing فلا بد أن يتدبّروا لي غرفة في الـ Hostel، ثم يجدون لي مسكناً مناسباً. قال في آخر مرة أوصلني أنني أستحق أحلى البيوت، قال: احكي لهم كل شيء، عن إصرارها على طردك وعن البيت السابق وخوفك بعد حادث السرقة، وعن الذي قبله وانهيار سقف مطبخه وإصابتك وصدمتك. قال: احكي لهم عن شقة الـ Estate وحجارة أولاد الحي على زجاج النوافذ وشتائم السكارى وهم يغادرون الـ Pub المواجه للبيت.

قلت في آخر مرة أوصلني، أحبُّ بيت كان في سرسنك، فيه أمي وكانت تغسل الجدران وتفرش الأبسطة، وأغرب بيت كان في الجنوب بعد التهجير، ولا أذكر منه إلا رائحته وسطحه، وأكره بيتاً كان في بيروت، وفيه قتلوا أبي.. قال: فكري بأمك وانسي أباك. ثم صمت وشد على يدي.

سأترك هذا البيت اليوم. صرري قليلة وصغيرة تتكوم عند الباب وأستطيع حشرها في الحقائب. ما زالت أغراض في المطبخ وأوراق في الدرج.

الأوراق

عزيزتي الآنسة أ - عبد الكريم. أحتاج أن ألتقي بك لأمر يتعلق بطلبك للجوء. أرجو حضورك إلى مبنى Lunar House في ٤/١/ وأرجو أن تقدمي أية وثائق تعزز طلبك. حضرة الأخت. طلب مني أخوك عطاوي أن أطمئنك. إنه الآن محجوز في بلغاريا ولكن الأصدقاء وعدوه بتدبير الأمور. إنه يحتاج مبلغاً ويمكن إرساله عن طريق الأخ رزكار. عزيزتي الآنسة عبد الكريم. شكراً لحضورك إلى المقابلة. نخبرك أن المنافسة كانت لغير صالحك وتم اختيار مجموعة أكثر تأهيلاً. نتمنى لك حظاً سعيداً في فرص قادمة. عزيزتي الآنسة أ. / عبد الكريم تلقينا طلبك للعمل بصفة مساعدة مضيفة. عزيزتي نأسف لرفضنا طلبك لنقص في الشروط المطلوبة. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، نرجو ملأ القسيمة المرفقة: الاسم. اللقب. تاريخ الولادة. رقم بطاقة التأمين. العنوان السابق. العمل السابق. اسما شخصين كفيلين. العرق. تاريخ الوصول إلى U.K. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، نلفت انتباهك إلى ضرورة دفع الفاتورة في أقرب وقت ممكن.

عزيزتي الآنسة عبد الكريم، نعلمك أن فترة عملك في محلاتنا انتهت في ١٢/١ ، بهذه المناسبة يسعدني أن أثمن انضباطك ومثابرتك. أشكر لك تعاونك مع فريق العمل وأتمنى لك حظاً سعيداً في المستقبل. أختي الحبيبة، سامحيني لهذه الرسالة السريعة. المهم اطمئني فأنا بخير وموعود بالحصول على جواز معتبر. أخبرني رزكار أنك بصحة جيدة وتعملين. الحمد لله وإن شا الله «بلكت» ربك يجمعنا. مشتاق لك «هوايا هوايا». فدوة ماكو كم فلس منّا منّا؟» عزيزتي الآنسة عبد الكريم. هذا تذكير أخير للدفع وعليك تسديد فاتورة التلفون خلال ٧٢ ساعة قبل أن نضطر لقطع الخط. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، تلقينا طلبك للعمل مساعدة في المخازن. نرجو أن تملأي القسيمة المرفقة : الاسم. اللقب. تاريخ الولادة. العمل السابق. العنوان السابق. العرق. تاريخ المجيء إلى U.K إذا كان خلال الخمس سنوات الأخيرة. عزيزي الساكن، هل تفكر بتغيير سيارتك؟ لدينا مؤخراً فرصة لا تعوّض وبشروط دفع مذهلة. عزيزي الساكن، فرصة هائلة لفترة محددة للحصول على كل ما تحتاج للبيت من أثاث وأدوات بواسطة الشراء بالبريد. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، نظراً لعدم تسديدك تم تحويل حسابك إلى المؤسسة الخاصة، يمكنك الإتصال بمحام لكي تحصلي على اقتراح مناسب قبل تحويل الأمر إلى المحكمة. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، نأسف لعدم تمكننا من تحقيق طلبك بسبب ضعف وضعك المالي. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، انظري إلى وجه هذه الطفلة. إنها ستمضي أعياد الميلاد ورأس السنة بدون ابتسامة أو هدية. إنها تنظر إلى من يعطف عليها من أمثالكم. ٥ أو ١٠ أو ١٥ جنيهاً شهرياً يعيد لها البسمة والأمل.

انقذوا أطفال الملاجئ من أمثال كاترين.

عزيزتي الآنسة عبد الكريم، نرجو أن تقرأي الآتي بدقة : إنذار أخير للدفع. أختي الحبيبة. «مشتاقلك هوايا ما ادري شگول». الفلوس وصلت بوقتها. اشكرك من كل قلبي ومن «نعلة» هالزمن اللي فرقنا. «لخاطر» الله «لا تقلقين». السيدة كريم ، هذا تذكير ثان لدفع فاتورة الغاز. عزيزتي، آسفة أن أبلغك بضرورة إخلاء البيت في نهاية الأسبوع بعد المهلة السابقة التي لم تلتزمي بها. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، باسم النادي العربي أدعوك لحضور ندوة خاصة عن المرأة والمجتمع. عزيزتي الآنسة عبد الكريم، وافقنا على اقتراحك للدفع حسب التواريخ التالية. السيد رئيس التحرير، إنني ابنة السيد عبد الكريم الذي قتل في بيروت وقد أرسلت لكم رسالة ذكرت فيها التفاصيل التي أعرفها والتي لم تنشر في التقرير الذي نشر في .... عزيزتي الآنسة عبد الكريم. عزيزتي الآنسة عبد الكريم. عزيزتي الآنسة عبد الكريم. عزيزتي. عزيزتي. عزيزتي. عزيزتي. الآنسة. الآنسة. الآنسة. عبد الكريم. عبد الكريم. أ - كريم. كريم. عزيزتي الآنسة عبد الكريم. أرجو إبلاغ العيادة لطلب جرعة جديدة من الدواء قبل يومين على الأقل من انتهاء الجرعة الحالية / ٦٠ حبة / سواء بالفاكس أو بحضورك إلى العيادة كما أرجو أن تقدمي مع طلبك هذه الرسالة والوصفة المحددة. حبتان من Dothiepin عيار ٧٥ مللغرام يومياً قبل النوم.

النوم

ربما أنام الليلة في الـ Hostel. قال بالأمس ابقي عندي ريثما تتدبرين أمورك. ثم ضحك وقال: أترك لك البيت وأذهب إلى رزكار؟ فقلت، لا. فكرت أنني لا أعرفه ولا أعرف رزكار. فكرت كيف قال إن أمه تركية وأنه مثلي. كنت أغفو وأحاول أن أتذكره وأعرفه. متى طلبت الخاتم / ومتى أعطاني الوردة؟ حكى عن أمه وزوجها في اسطمبول. عن أخيه والأناضول وأتاتورك والانقلابات. قال انه مثلي. ثم قال عندما يعزف ينسى كل شيء، العلمانيين والإسلاميين وكلهم. قال بعد العزف يفهمهم. كنت أنام وأذكره وأنساه وأفكر بكمانه. أراه في الزقاق وفوق البلاط وفي معهد الموسيقى مع رزكار. أتسلم رسالة أخي وأراه. أنام وأراه فترفعه جدتي من فوق الفراش وتطويه. تحمله على ظهرها فيصغر. أراها تصعده إلى الشاحنة، تخبىء رؤوسنا داخل علب قصدير، فضية ومستطيلة، فتحاتها ضيقة وتشد على أعناقنا. أراه من ثقبي القصديرة عند عيني مع رفاق أبي يعبرون الزقاق، ويركضون. أرى من يقتلنا ثم أراهما يتعانقان. يده بيد أخي يتسلقان التل ويصرخان. يقفزان ويهلّلان بفرح، وأنا أضحك وأرمي بنفسي تحت عجلات. تكون شاحنات ثم تكون سيارة. أرى الرصيف الشاهق، علوه بربكتي، أبحث فيه عن بلاطة. يكون الزقاق على الشفير، بلا حدود ولا حواف. أتسلق سلماً من الحبال يتأرجح، أصل إلى دكان، يجلس إلى المنصة رجل ضخم، وجهه متورم ومجدور. عند الباب رجال آخرون يخيفوننا. لا أعرف ماذا أريد لكني أنتظر وأتوقع أذى. أتذكر أمي وأرى الحبال. أتزحلق على عمود إلى أسفل. أخي الصغير معي وكل الطرق تراب، أصفر وأحمر. أطمئن لاكتشافي طريقاً آخر. أقول لهم طريق العودة. أرى صخوراً وأعمدة وهضاباً فوقها براد وفيه صحون صغيرة. امرأة غريبة في مطبخنا. عيناها بياض. أجد الصرة منتفخة والأغراض تفتق خياطتها. ألفُّ عليها الحبل ويساعدني أبي. أمي تضحك وتبكي وتقول الجديد. نسير إلى بيت. ممرات نظيفة وعرائش عنب. أبي يحمل ملعقة الخشب الكبيرة. أسبقه إلى التل وأضحك. أراني أحلق. عيناي وأنفي وفمي تتبادل مواقعها. ألقى صديقتي فائزة وأفرح أنني وجدتها في لندن ونكون في بيروت. نكون في بيتهم في بيروت. أصوات الرصاص وأبي سيعود مع أخيها رامز. كنا نهيىء مائدة الطعام ونتوقع تآمر زوجة شقيقها. تكون تضع جهاز التنصت في سماعة الهاتف. أهمس لفائزة أنه سينفجر بوجه أبي. نغافلها وننتزع القرص، يكون صغيراً ويغضط كل

شيء.

أمها تحكي عن بيتهم وزقاقهم في فلسطين. أرى من بعيد البيت ويكونون يركضون ويصرخون وأنا أنتظر أبي. يقترب مني شقيقها الأوسط ويكون مخموراً. وجهه وسخ وشعره أجعد. ثم تكون القرية والمبنى الضخم. يشبه القصر، سكانه يرفضون استقبال ضيوفهم. يقولون نحن الآن ننظف. نتمشى في شوارع هادئة.

يقولون شارع اليهود واليوم يحتفلون. أفاجأ أنه الزقاق نفسه. يكون عليّ أن أمرّ وأخاف. يكونون متنكرين بأثواب مزركشة وقبعات ضخمة. يتوزعون على رصيفه، أربعة أو خمسة تحت كل سروة. تفصل بينهم أمتار قليلة. أقترب وأرمي ببنسات وقروش فيلتقطونها وتقول الفتاة: هيّا مرّي الآن. أتابع سيري وأصل إلى منعطف. أجد سدّاً من الطوب الأحمر. حجارته بأشكال مختلفة وبلا تناسق. أبكي وأقول أنا أقطن هناك خلف السد فيسألني أحدهم عن رقم بيتي، أقول ٣٩ فتقول الفتاة ان تغيير الزقاق وصل إلى رقم ٥٠ والعيد يقضي أن ننتهي من العمل عند رقم ٩٩.

تقول مرّي الآن من هنا. أرى منفذاً بين سدّ الطوب والجدار فأمر وأجد الزقاق يضيق ويعتم ويحشرني. أسمع صوتها يردد: أشلاء، أشلاء، أشلاء.

الأشلاء

الخاتم. الوردة. البلاطة. الزقاق. البيت، الأوراق. النوم. الكمان. العزف. النغمات.

النغمات

عزف. كمان. نوم. أوراق. بيت. زقاق. بلاطة. وردة. خاتم.

الخاتم

رفعت يدي قبل لحظة فوجدته. كنت أظن أنني لم آخذه بعدئذ. كان يضغط على بنصري فيتورّم الجلد قليلاً. فصّه صغير ويلمع باحمرار. قلت Blood Stone. حجر الدم، هل سمعت به؟ قال: أستعيره ليومين، فضحكت وحاولت نزعه ففشلت. قلت أترى؟

هاديا سعيد

لندن

يناير ١٩٩٦/١٩٩٧

النافذة

لم أعُد أذكر.

أحياناً يترا ءى لي. أغمض عينيّ لثوانٍ وحين لا أرى، أسارع الى فتحهما قبل أن تعتادا.

أذكر فقط اليوم الذي جا ءوا بي فيه الى هذه النافذة.

صمتوا لنهارٍ كامل، ثم حملوا حقيبتي الصغيرة بعد أن وضعوا فيها متاعي القليل. كأنما أرادوا إيهامي بأن رحلتي هذه لن تطول وإنني سوف أرجع عمّا قريب.

قبل الأوان. فتحوا حقيبتي المو ضّبة منذ دهر. ألبسوني ثياباً تفوح برائحة النفتالين. سرّحوا شعري بعد أن بلّلوه بالماء، كي يعطوني مظهر من هو خارج لتوّه من الحمّام طازجاً، طيّب المزاج ومقبلاً على يوم جميل. ألقوا على كتفي سترتي الصوفية، ثم أخذوا ذراعي وساروا بي. أودعوني المقعد الخلفي وجلسوا ثلاثتهم في الأمام.

جلسوا كالعائلة،
وأنا كغريب.

إستمرّوا يبتسمون الطريق بأكمله. يتبسّمون ويتلفّظون بالكلام الذي يودّون لو يسمعون ولا يسعني أن أقول. يتحدّثون. ويغرقون في وصف التفاصيل التي تمرّ بنا من على جوانب الطريق.

لا تفاصيل تمرّ بنا من على جوانب الطريق. أقرّن على لعبة الراكب الخلفي الذي يحدّق في رأس السائق، علّه يطيل الرحلة، علّه يستدير. كأني لا أعرفهم. أو كأني في لحظة؛ في ثانية، صرتُ سطلاً مثقوباً لا أثر لمحتواه.

ويتسايرون.
لا يسايرونني أنا، بل الدرب السريعة كي لا تتبلّد، الوقت كي لا يثقل، وصوتي الذي أودعوه ثلاجة الصمت مخافة

أن ينتفض ويستغيث...

قالت الممرضة إنها سعيدة بي، إنني سوف أحظى بالعناية وأعتاد، وأنني سوف لا أشعر بالوحدة او الضجر أو الإهمال.

وبالفعل، أنا لا أشعر بالوحدة أو الضجر أو الإهمال.

إنحنت إبنتي الطويلة وقبّلت خدي. إنحنى إبناي الطويلان وقبّلا رأسي. نظروا الى الممرضة، ثم اليّ، ثم إليها. أخذتني من ذراعي، كالضائع، وتقدّمت بي. لم أحزن. لم أغضب. امتثلتُ وسرت.. لكني تساءلتُ وأنا أسمع خطاهم تبتعد عنّي، كيف جرى أن خرج منّي أولادٌ بهذا الطول. وقلتُ إنهم لو لم يكونوا على هذا القدر من الطول، لسلكوا ربما سبيلاً آخر إليّ ولاختلفت حتماً أمورٌ كثيرة.

سرتُ والممرضة بجانبي. ويدها التي على ظهري ليست يداً. شيء حطّ على ظهري، فلا هو يسندني ولا هو يدفعني للمضيّ إلى الأمام. كان الممشى طويلاً وواضحاً، صلب البلاط، بارداً ونظيفاً ولا أثر عليه لزوّار.

رفعت الممرضة يدها. فتحتْ باباً ودخلتْ. فدخلتُ. لم ألتفت حواليّ ولم أرَ، لأنني منذ البدء قرّرت ألاّ أقيم أو أعتاد.

كنّ عدّة. عرفتُ من كلام الممرضة التي راحت تعدّد الأسماء وتُجري التعارف وتلقي التحيات. وضَعتْ سريري الحديدي وخزانتي الصغيرة، ثم خرجتْ وأطبقتْ وراءها الباب...

***

لم أعد أذكر ولا يُخيّل إليّ، بل يتراءى لي أحياناً، فأغمض عيني لثوانٍ وحين لا أرى، أسارع الى فتحهما قبل أن تعتادا.

خرجتْ وأطبقتْ وراءها الباب. ولم أنظر إلى من وما كان يحيط بي. لأنني منذ دخلت، قذفتُ روحي الى النافذة التي قابلتني وكأنها لم تكن تنتظر سواي. إليها اتّجهتُ وفيها أقمتُ، وها أنذا لم أزل فيها الى اليوم، ومنذ أسابيع. إعتادتني النزيلات حتى نسينني وما عدن يرين في جلوسي الدائم إليها، أمراً مستهجناً أو مدعاة للاستغراب.

أجلس في النافذة لا أبارحها وفيها أقيم. لا أشعر بالوحدة أو اليأس أو الضجر أو الإهمال. ألحظ الحركة التي في ظهري وتصلني تأوّهات وحسرات متقطّعة تلي بعض الزيارات.

ولا أستدير. ولا أرى. ولا أقيم. وأحياناً، تمرّ أشباح باردة في ظهري ليلاً، سرّاً، في الخفاء، كأنما موت العجائز لا يكون الاّ بانسحابهم من دائرة النهار، كأنهم لا يأمنون الرحيل إلا في ثنايا الظلّ والعتمة والليل المقيم.

يفرغ سريرٌ ويمتلىء آخر. ينتهي نهارٌ ويطلع آخر. وأنا في نافذتي، على العتبة بين منزلي والشارع الطويل، نقطة وسطية معلّقة في الهواء، لا أتقدّم ولا أتراجع، وإنما أطفو سابحة في الهواء.

يشفقون عليّ ويسمّونني عجوز النافذة! وهم لا يعرفون أني صرتُ في ما بعد الشيخوخة واليأس والشوق والانتظار. أهدهد الوقت بين أهدابي، ثم أطلق أسره في العشية حين تغرق الغرفة من ورائي في مستنقعات الرقاد. لا يعرفون أنني إلى النافذة، أجلس كنافذة مشرّعة على الغروب. يعودني الوقت كل فجر، كطبيب. أشقّ عينيّ عليه وأومىء له أن يقف معي في النافذة للحظات. ثم تتوالى الأيام والأسابيع، تتعاقب فصولي، والثلج في نافذتي لا يبرح، وأنا أشهد سريان الوقت بطيئاً في أوعية الثواني والدقائق والساعات.

كأني منذ سنوات، أجلس الى هذه النافذة وهي تجلس إليّ، تنساني وأنساها فنشعر بألفة فراغ مستتب لا يشوبه أي إحساس.

ومن النافذة أراهنّ حين يخرجن إلى نزهة الصباح، يتوزّعن في الحديقة، كأشجارها، ثم يجلسن كحجارتها على أطراف المقاعد. كأنهنّ يتمرنّ على الإختفاء. يسرحن بنظراتهن بعيداً، إلى بيوتهن ومن ودّعن، حتى تسقط عيونهنّ في أحضانهنّ سقيمةً، متعبة، مكسورة الخاطر والجناح.

كاليتيمات، منسيات وهادئات. كاليتيمات، ذاهلات وشاحبات. أطلّ عليهنّ من نافذتي، من علٍ، من البعيد. لا عمر لي ولا تاريخ. أطلّ كنجمة نائية، ككوكبٍ بارد منطفىء يسبح وحيداً في الفضاء.

لا يكبّلني إلا جسمي. أراه منفصلا عنّي، فإذا هو جالس عليّ، لا فيّ. تقول لي الممرّضة: إذا استمررت على هذه الحال... تجلس عن جانبي لتطعمني وتتحايل عليّ. كالطفل، أصمّ آذاني. لقد ابتعدتُ، بعيداً. بعيدة أنا. لا حاجة بي الى الخارج ولا داخل لديّ. لا عمر ولا تاريخ. كالفزّاعة، محشوّة بالقشّ ولا كثافة لي.

من أحاديثهنّ الخافتة عرفت أنني هزلت وضمرت وامتلأت ببياضٍ يُرعب من ينظر إليّ. أبيضٌ وأهزل وأهن وأصفر وأزداد خفّة لكي أتحرّر منه، من ذاك الذي يجلس عليّ، لا فيّ. الخريف، وجسدي الذي أفلت منّي. وجسدي الذي امتلأ بخفّة باتت تثقل عليه.

***

لم أعد أذكر ولا يُخيل إليّ، بل يتراءى لي أحياناً، فأغمض عيني لثوانٍ وحين لا أرى، أسارع الى فتحهما قبل أن تعتادا.

أذكر أني شرّعت نوافذي ذات صباح، فرأيت وجه أبي وأنا فوقه. ضحكت. من فوق شجرة التوت التي كانت تظلّل قنا منا الداخلي، متمدّدةً على بطني بين ثمار التوت الأبيض الشهيّ. وأبي الذي يدعوني للنزول إليه، والممرّضة التي تقف ورائي وتتطاول بذراعيها لكي تقطف التوت. إنزلي تقول لي. إقفزي يقول أبي.

ألصق وجهي بالغصن الذي أنا عليه وأغمض عينيّ. خشب النافذة أملس وبارد. ثمة نسمات باردة تفتح رئتيّ وقرقرة ماء عذب تهزّ أطرافي. تومىء لي سنوات صغيرة حافية القدمين، والنافذة التي إنفتحت فيّ على مدى أخضر تتهادى فوقه أصوات العصافير ورائحة التوت. وضجيج الذين في ظهري يموء كالقطط المذعورة ويقفز كالسعادين.

صغيرةٌ وخفيفة وبيضاء. لا عمر لي. ورقة أسرتْها الأمطار. باب موثق بخيط الى السحاب. يكفي أن أرتفع قليلاً حتى... إلى ذراعيّ أبي أو اليابسة أو السماء.

يلاعبني الوقت.

يرسم بالطبشور دائرةً ستكتمل عمّا قليل. فيها سأحطّ، منها سأطير. يهبط المساء والأشباح التي كانت تمرّ في ظهري، تقابلني وتبتسم لي. والممرّضة تقول: سأتركك في النافذة إن نزلت، أطعمك وأغسلك فيها. وأبي مستريح تحت شجرة التوت. وأنا فوق. يغلبني النعاس. سأهديك شاةً صغيرة إن قفزت. سآخذك الى النهر ونصطاد، ونبقى نلعب ونتراشق بالمياه. ورقة توت تسبقني الى العشب النديّ، تحطّ، وهناك تستريح.

أبي!

وقفزتُ.

نجوى بركات

باريس



ديريك ولكوت، باونتي، منشورات فارار/ شتراوس/ جيرو، نيويورك، ١٩٩٧ ٧٩ صفحة.

Bounty, by Derek Walcott,, Farrar / Straus / Giroux New York, 1997, pp. 79.

هذه هي المجموعة الشعرية الأحدث للشاعر الكاريبي ديريك ولكوت منذ سبع سنوات، والأولى منذ فوزه بجائزة نوبل للآداب عام ١٩٩٢. وهي، أيضاً، فاتحة كبرى في ما يلوح أنه طور شعري جديد، أو متأخر ربما، يمكن إدراجه في ما يطلق عليه إدوارد سعيد تعبير «عبقرية الأسلوب المتأخر»، أي تلك الحصيلة المزْجية المركّبة التي تستحوذ على أسلوبية المبدع حين يباشر مراجعة تأمّلاته المبكرة في اليفاعة أو الشباب، الآن إذْ يباشر الدخول في العقود المبكرة من الشيخوخة.

وديريك ولكوت بلغ السابعة والستين، وقصائده في هذه المجموعة تبدو بالفعل أشبه بمطحنة أساليب لا تقدّم ما هو أقلّ من خلاصة مركّزة لعقود طويلة من المراس الراسخ في الكتابة الشعرية، سواء لجهة الموضوعات والأغراض، أم لجهة هذه أو تلك من الشعريات التي امتاز بها ولكوت وأفردته على الدوام وسط المشهد المعقد للشعر المكتوب في اللغة الانكليزية، خلال مجمل النصف الثاني من القرن العشرين.

وأكثر من أي وقت مضى، نحن هنا أمام المزيد من نماذج معادلات ولكوت في عدم التفريق بين اللغة «الشعرية» واللغة «العادية» من جهة، وعدم الهبوط بالشعر إلى مستوى «العادية» من جهة ثانية. ومن جديد، نحن أمام ديريك ولكوت «القياسي» إذا صحّ القول، ذاك الذي لا يبدو قادراً على رؤية الأشياء أو الإحساس بها بمعزل عن تصويرها بوسيلة استحضار مجازات كثيفة غير منتظرة، وذاك الذي لا يساوم البتة حول استراتيجيته الأثيرة في تغريب اللغة بعيداً عن أية شفافية تصريحية، وفي زجّها - وبالتالي زجّ القارئ والمدارس - في أغوار سحيقة مدهشة من التجسيدات الإستعارية.

هذه التجسيدات الإستعارية تتشكّل على نحو متعدد القرائن، حتى ليصعب ردّها إلى أصولها الدلالية، أو تحديد طرفها اللغوي «المألوف» تمهيداً لتحديد أطرافها المجازية: لزُهور المارغريت كورس مؤلّف من أعواد قصب مجنّحة، وحوافّ أوراق الدفلى تخشخش مثل خناجر خضراء، وأزهار بيض تنشقّ عن أغصان نابتة في رأس ثور، وأبيات شعر مونتالي تتلوّى مثل سلّة مليئة بالأنقليس، وثمة قطعان جياد تأتلق بسحابة عابرة...

ونحن أيضاً أمام عناصر ولكوت الطبيعية الأثيرة: الحباحب والجنادب والبزّاقات، شجرة الخبز والقصب البري والسرخس، البحر والرمل والنجوم، اللون النيلي العميم، والمزيد من تلاقح واختلاط هذه العناصر، على الأرض كما في السماء:

إنه النيلي الآن، والبحر سيواصل احتراقه
حتى تكون آخر طائرة بأضواء أجنحتها الخضراء والحمراء
قد عبرت ميممّة شطر الشمال وحَلَّ الليل
تماماً. فأتت النجوم إلى حيث أمرت
لترجىء فكرة الأنساق إلى الأبد
ولكي يتنشّق الرملُ، هناك على حافة البحر
تئزّ أضواء خضر وحمر حيث تتناسل النجوم مع الحباحب.

مشهديته الجغرافية تزداد احتشاداً، أي تزداد ملحمية واتساعاً وتناسقاً في ذروة التنافر. وهذه المجموعة الصغيرة من القصائد تبدأ من جزيرة باونتي في المحيط الباسيفيكي، لكي يرثي ولكوت والدته، ولكي يربط مرثيتها بأخرى موازية أقرب إلى طلب الصفح من شاعر بريطاني رعوي يدعى جون كلير (١٧٩٣ - ١٨٦٤) اتُّهم في حياته بالجنون بسبب حساسيته الفائقة في الدفاع عن النبات والحشرات والوحش

والطير، وأودع مصحاً عقلياً فكتب العديد من القصائد الخالدة كانت كفيلة بإعادة الاعتبار إلى موهبته بعدئذ. ولكنّ Bounty هو أيضاً اسم السفينة البريطانية الشهيرة التي شهدت عصياناً بحرياً في أواخر القرن الثامن عشر، وأسفر عن واحدة من أبكر تجارب الإحتكاك بين الأوروبيين والمواطنين الأصليين في جزر الباسيفيكي. و Bounty هي، ثالثاً، جملة المعاني التي يسجّلها القاموس الإنكليزي للمفردة ذاتها : وفرة، سخاء، محصول، غلال، جائزة حكومية. أخيراً، في هذا الإحتشاد الذي تنهض عليه القصيدة الأولى، يلتقي المعمدان مع الكادح المصري، ودانتي أليجييري بالقبطان بلاي (ضابط السفينة باونتي)، والعالم القديم بـ «العهد الجديد»، وحشرات جون كلير مع ثقافة أوفيد.

هذه الجغرافيا الشعرية الملحمية تتواصل في قصائد المجموعة بأسرها، وتذكّر، مرّة تلو أخرى، بالمطحنة النشطة التي تنتج وتعيد إنتاج خلاصات ولكوت الأسلوبية، ومعادلاته القديمة المتجددة، ومشهديته العريضة الزاخرة. وها هو يقول في توصيف بقعة بولندية:

مآذن سان بطرسبورغ سحابة، والسحاب
يُنسى. مثل المعارك، مثل الثلج في الربيع، مثل الشرّ.
ظلّكَ سيمكث معك، مسبّباً الفزع للسرطانات السريعة
التي تنكمش حتى تراكَ عبرْت. تلك السحابة تعني
حلول الربيع
عند الصفصاف البابلي الذي يبرعم ثانية في أمستردام
مثل حشود في لوحات بيسارو، على طول أغصان البولفار
النديّة،
والرذاذ الذي يكنس أسلاكه الصغيرة، يعرّش فوق
نوتردام. وكلمة كراكوف في البعيد
تبدو أشبه بمدفعية. دبابات وثلوج. حشود.
جدران تُغَربلت بثقوب الطلقات، تنغلق مثل حشوة قطن.

لكأنّ هذه الباصرة الرهيفة المشحونة تقوم بما يشبه الجرد الأخير لمحتويات المخيّلة، ولكأنّ ديريك ولكوت يلقي نظرة وداع أخيرة على ذاكرته المتكدسة في أدراج متناظرة. ولعلّ هذا بعض السبب في اختياره لشكل متراصّ موحّد يشمل كامل قصائد المجموعة : القصيدة تشغل صفحة واحدة فقط، وعدد سطورها يتراوح بين ٢٠ و ٢٥ سطراً. وعلى امتداد ٣٧ قصيدة لا تتوفر سوى تسعة عناوين مستقلة، وما تبقى يحمل أرقاماً لاتينية. أدراج متراصّة يفتحها شاعر كبير بلغت مخيّلته حدّ الفيضان الإنفجاري، يعبث بها ويطلق محتوياتها في عراء غنيّ، فيطلق مسمّيات جديدة على أقاليمه ومشاهده وأصدقائه وأشيائه، ويعبر في ذلك حدود الزمان والمكان، منتقلاً من زيتون غرناطة الذي ينزّ اللغة العربية ودموع لوركا، إلى اللغة اللاتينية التي تلهث مثل كلاب بُنّية في روما؛ ملقياً التحيّة على رامبو أو ملتون تارة، وعلى سرفانتيس وموباسان طوراً؛ متوقفاً عند نهر الغانج في الهند، أو تلال النمل في مصر؛ مكتشفاً قسمات كافكا في العيون الفحمية لأطفال وجسور وفراشات؛ منتصباً «مثل إشارة تعجّب في صفحة بيضاء»؛ واجماً «أمام حباحب لا تكفّ عن إشعال الثقاب»؛ غامراً «بهيم الفضاءات، ليس بالنجم أو الجذوة أو الشهاب، بل بالدموع».

وديريك ولكوت يبكي كثيراً في هذه المجموعة، ليس فقط لأنه يرثي أمّه وأصدقاءه الشعراء (يفرد لجوزيف برودسكي قصيدة طويلة من خمسة أجزاء)، ويلقي نظرة وداع بانورامية على أراضيه وبحاره وسماواته وجغرافياته، ويشحن ذلك كله بأصفى ما في جعبته من شعريات رفيعة آسرة، بل أيضاً لأن الشجن الغنائي العميق هو النبرة الأكثر هيمنة على مواقفه وهو ينبش أدراج ذاكرته. وفي واحدة من قصائده يقول :

موتك أدنى من نملة، الآن
إذْ تتطلع إلى اليوم الآتي، الطافح بالوفرة، السخيّ.
أرفعُ بصري إلى التلة الجافة تحت الشمس، حيث في كلّ
ظلّ فكرة.
أتخيّلُ غيابي؛ الأوراق الواهنة سوف تخرّ
واحدة تلو الأخرى، نحو عشب بُنّي واجم في الجفاف،
ونحو رُقع المُغْرة الصفراء الخام، حيث الليلك يحزم التلة
والظلال تعود في ساعة أيّار المقررة،
ويبقى الفارق أن شقّ الهواء الذي قطنتُه قد انغلق.

يندا نوكلين وتامار غارب (تحرير وتقديم) ، اليهودي في النصّ : الحداثة وبناء الهوية، منشورات ثيمز أند هدسون، لندن، ١٩٩٧ ، ٣٣٥ صفحة.

The Jew in the Text: Modernity and the Construction of Identity, Edited and Introduced by Linda Nochlin & Tamar Garb, Thames and Hudson, London 1997, pp. 335

لماذا يمثل «اليهودي» في الثقافة (الغربية) المعاصرة؟ ما هي، ولماذا تتواصل تنميطات الشخصية اليهودية «في النصّ» مباشرة وليس بين السطور أو بوسائل الإيحاء والتورية والرمز؟ كيف نفسّر التكرار الواعي وغير الواعي لعدد من الكليشيهات والأساطير التي تكتنف حضور اليهودي واليهودية في الرواية واللوحة والرسم الكاريكاتيري والفيلم، في الآداب «الرفيعة» مثلما في مختلف أشكال الثقافة الشعبية، وفي أعمال كبار من أمثال شارلز ديكنز، تولوز لوتريك، مارسيل بروست، جيمس جويس، وجان بول سارتر؟

المقالات المجموعة في هذا الكتاب تحاول معالجة هذه الأسئلة بوسيلة توسيع نطاقها، أي تأطيرها ضمن أسئلة أعرض حول الحداثة والهوية والذات والآخر، وأسئلة أخرى حول سياسة التمثيل بمعنى إجمالي. وهكذا، فإن إجابة جوليا كريستيفا مستمدة من قراءة ثنائية التصارع التي عاشها بروست بين أبيه الكاثوليكي وأمّه اليهودية، وكيف انعكست توترات هذه الثنائية في روايته «البحث عن الزمن المفقود» فاتخذت صيغة التساؤل عن الهوية، وصيغة طرح قضية دريفوس في الجزء الأخير من الرواية.

إجابة ساندر غيلمان وكارول أوكمان تتكىء على معنى أن تكون الممثلة الفرنسية سارة برنار يهودية، وسط عشرات «الهويات» التي اتصفت بها. وفي فرنسا أواخر القرن التاسع عشر. غيلمان تضعها في ثلاثية «سينية»: سالومي / السفلس / سارة برنار، وأوكمان ترصد تمثيلاتها في رسوم الكاريكاتير : إنها يهودية حين تقدّم في شخصية العاهرة، وفرنسية حين تقدّم كممثلة مسرحية.

سوزان روبن سليمان تعيد تحليل كتاب سارتر «تأملات حول المسألة اليهودية» في ضوء ما تسميه «تمريناً في القراءة التاريخية». وهي تبدأ بالإعتراف أن كتاب سارتر بدأ تماماً كما وصفه صاحبه، بمثابة «إعلان حرب على نزعة العداء للسامية»، ولكنها تعترف بعد ذلك أن قراءتها اللاحقة للكتاب (أي ممارسة ذلك التمرين في القراءة التاريخية) جعلها تعيد النظر تماماً في قيمة الكتاب، بل وتصنّف الفصل الثالث منه (الذي يناقش شخصية اليهودي بالمعنى التاريخي والسوسيولوجي) في خانة الأدب المعادي للسامية! وتتساءل سليمان : كيف يمكن لكتاب مكرس لمناهضة العداء للسامية أن يترك أحاسيس الغضب والمهانة في نفس اليهودي بعد القراءة التاريخية؟

الماركسي مارشال بيرمان (صاحب الكتاب الشهير في نقد ما بعد الحداثة «كلّ ما هو صلب ينصهر هباء») يثير أطروحة هامة، مفادها أن سرد الحكايات واحد من سُبُل اليهود في لمّ الشمل والاجتماع: «التوراة كنز قصص لا مثيل له في العالم. وشعائرنا الموسمية قائمة على سرد القصص، والإصغاء إليها، وتفسيرها. وتراثنا التلمودي كتلة من الميتا - قصص، والقصص عن القصص. وكبار مفكّرينا الحديثين - سبينوزا، ماركس، دوركهايم، سيمل، فرويد، أينشتاين، كافكا، بروست، فتغنشتاين وسواهم - باركوا ولعنوا العالم عن طريق القصص العليا والميتا - قصص». في طليعة هذه القصص اليهودية ما يسميه بيرمان «رومانس العائلة»، حيث العلاقات العائلية تنشحن بكثافة ميتافيزيقية، وتشكل جوهر الوجود. بيرمان يحلل الدلالات

المعاصرة لعدد كبير من قصص التوراة، ثم يتوقف مطولاً عند قصة داود ليستذكر أن حكومة اسحق رابين كادت أن تسقط في عام ١٩٩٤، لأن شمعون بيريس (وزير الخارجية آنذاك) تجرأ أمام الكنيست على طرح «قراءة» مختلفة لقصة داود تتضمن التلميح إلى ارتكابه إثم الزنا، ويقول بيرمان: «إن اليمين الاسرائيلي تصرّف وكأنه يستخدم التوراة كمصدر لأنماط الحكم: كما حاز داود على ما اشتهاه، كذلك سيحوزون هم على ما يشتهون؛ وكما بارك الرب حيازة داود، فإن الرب سيبارك حيازتهم؛ وكما استولى داود على الأرض والشعب، ستستولي اسرائيل على الأرض؛ والرب بارك اسرائيل آنذاك، والرب يباركها اليوم أيضاً».

ستيفن كونور يعود إلى أسئلة لم يتوقف دارسو جيمس جويس عن طرحها ومعالجتها منذ أن صدرت رواية «يوليسيس» عام ١٩٢٢: هل ليوبولد بلوم (بطل الرواية) يهودي حقاً؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف؟ هل يقدّم جويس إجابة شافية على يهودية بلوم، ولماذا في حالة التأكيد أو النفي؟ هل ستيفن ديدالوس معاد للسامية؟ وإذا كان (أو لم يكن)، فماذا عن جويس نفسه؟ هل هو معاد للسامية بدوره؟ الجديد في معالجة كونور لهذه الأسئلة أنه يسعى إلى غرضين (متواشجين في رأيه): إقامة الدليل على وجود علاقة «نصّية» و«خطابية» بين لغة الرواية ولغة النصوص الحاخامية، والاستناد إلى هذا الدليل لإثبات الصلة المباشرة على مستوى الهوية بين «الحالة الإرلندية» و«الحالة اليهودية». ولكنه في ختام مساهمته لا يقوم، في الواقع، بأكثر من إعادة تكرار أطروحات إيرا نادل في الكتاب الكلاسيكي الرائد «جويس واليهود».

المقالات الأخرى تسير على المنوال الدراماتيكي الذي يعتمده كونور، فيطرح بريان شاييت محاججة مناهضة لنظريات إدوارد سعيد حول المحتوى الاستعماري للثقافة الغربية اليهودية – المسيحية والعلاقة بين الثقافة والإمبريالية وخصوصيات الخطاب ما بعد الكولونيالي، ولنظريات مارتن بيرنال حول «أثينا السوداء» والجذور الأفرو – آسيوية للحضارة الغربية الكلاسيكية. عند شاييت تكون شخصية «اليهودي» هي صاحبة الدور النوعي المركزي في ذلك البحث الأوروبي عن صفاء العرق والهوية الوطنية، خصوصاً في الطور الفكتوري من الإمبراطورية البريطانية التي تتركّز عليها مساهمته. وأمثلته مستمدة من شخصية اليهودي الحبشي كما صوّرها روديارد كبلنغ وهنري رايدر هاغارد، ثم بذور الشخصية اليهودية الصهيونية عند دوروثي ريشاردسون.

جولييت ستين تدرس مواقف شارلز ديكنز في رواية «أوليفر تويست»، وكاثلين أدلر تدرس سلسلة اللوحات التي رسمها الفنان البريطاني جون سينغر سارجنت في مطلع القرن، وصوّر فيها أسرة تاجر اللوحات اليهودي أشير فيرتهايمر. وميشيل كون تعيد تركيب صورة العداء للسامية في النقد الفنّي الذي ساد فرنسا أيام حكومة فيشي. وباري كرتيس يناقش حلول هوليود لتقديم الشخصية اليهودية في السينما دون مساس بالحساسية اليهودية ودون إرضاء الجمهور في «التنكيت» على اليهود أيضاً. وجيمس يونغ يدرس متحف الهولوكوست في الولايات المتحدة، لكي يعلن وجود علاقة وثيقة بين الذاكرة وسياسة الهوية.

«اليهودي في النصّ» كتاب يسعى أولاً إلى تخطيط «تيبولوجية» محكمة لتمثيلات الشخصية اليهودية في المخيلة الإبداعية، ثم يسعى ثانياً إلى استنباط «هوية» يهودية بدلالة تمثيلاتها المختلفة، ويسعى ثالثاً إلى رشق التخطيط والهوية على خلفية غائمة من حداثة ما، وليس من الحداثة بالتعريف. وباستثناء عدد محدود للغاية من القراءات المقارنة التي لا تغفل حقيقة وقوع أيّ نصّ في سياقات تاريخية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية، فإن طموح نوكلين وغارب يتوقف عند عسر تحديد الماهية الملموسة لتلك التيبولوجية، الأمر الذي يقطع دوائر الطموح التالية أو يعيدها إلى الحلقة القديمة التي لم تبدأ من «تاجر البندقية» ولا يبدو أنها سوف تنتهي عند أية مخيّلة.

دافيد بوشبندر، النظرية الأدبية المعاصرة وقراءة الشعر، منشورات مكميلان، ملبورن، ١٩٩٥، ١٦٨ صفحة.

Contemporary Literary Theory and the Reading of Poetry, by David Buchbinder, Macmillan, Melbourne 1995.

ينطلق مؤلف هذا الكتاب من مسلمة بسيطة حول «صعوبة» قراءة الشعر بالقياس إلى فنون التعبير الأخرى، بسبب من صعوبة أولى تتصل باللغة الشعرية ذاتها، ثم بسبب من «الرسالة» التي تختفي طيّ لجوء الشاعر إلى استخدام خاص للغة. ودافيد بوشبندر، أستاذ الأدب في جامعة كرتن الأسترالية، يوافق منذ البدء على أن النظرية الأدبية المعاصرة أتاحت لنا هامشاً واسعاً للقول بأن تلك الرسالة تُصنع داخل النصّ مثلما تُصنع خارجه. وأن المعنى لا يوجد مسبقاً قبل القصيدة بقدر ما يتخلّق في سيرورة ولادتها.

والحق أن المسألة تطرح تساؤلات مبدئية مشروعة، من النوع التالي على سبيل المثال :

- ما هو وجه الضرورة في معرفة أي شيء عن النظرية الأدبية لكي نتمكن من قراءة الشعر؟
- ما الذي نتوقعه من النظرية في ميادين شرح بُنى وديناميات الأدب إجمالاً، والشعر بصفة خاصة؟
- أية نظرية، أو مجموعة نظريات، يتوجب علينا أن نتبنّى لغرض كهذا؟

وبصدد التساؤل الأول يمكن أن تثار إشكالية ما نفترضه من وجود قراءة «طبيعية» نمارسها باعتياد، ونعتبر أنها منصفة وكافية. ولكن ماذا عن وجود إمكانية للتدرّب على قراءة «أفضل» تسمح لنا بتوظيف أو استبعاد جملة من الفرضيات حول النصّ، تواكب قراءتنا له لأنها أصلاً لصيقة بممارستنا لعادات من هذا النوع؟ هنا تلعب النظرية أكثر من دور في اقتراح مناهج وبدائل للقراءة، وفي استحضار خصائص النوع الأدبي وطرائق قطع الأشواط الضرورية التالية لمرحلة الاستمتاع بالعمل. وبصدد التساؤل الثاني تُثار قدرة النظرية على تحليل علائق النص وسياقاته الجمالية والإجتماعية والسيكولوجية، والخصائص البنائية الفنية التي تدنيه أو تقصيه من أداء سلسلة وظائفه، والخيارات الأسلوبية التي تتيح تمييزه وتمييز كاتبه عن سواه. ومستويات تمثيل «الرسالة» في ذلك كله، وهل يتوجب الأخذ باعتبارات أخرى خارجة على النص (تفاصيل السيرة، البيئة، القصد، السمات الشخصية للكاتب) لإيضاح هذه أو تلك من افتراضات القراءة؟ وغني عن القول أن القارئ، بصدد التساؤل الثالث، سوف يميل إلى تبنّي النظرية أو مجموعة النظريات التي تستجيب لرؤيته الفلسفية الأعرض للمجتمع والحياة والفنّ. ومن حسن الحظ أن النظرية الأدبية المعاصرة تميل أكثر فأكثر إلى تضييق الهوّة بين مختلف التيارات، بحيث توفّر للقارئ فرصة توليف نظريته الخاصة التي اهتدت، ويمكن أن تهتدي، بعدد غير محدود من المقترحات واستراتيجيات القراءة والتحليل.

ومؤلف الكتاب يبدو خير مثال على القارئ المستعد لتوليف نظرية مركبة، ليس لأنه لا يبدي أي حماس خاص ملموس لأي من النظريات التي يستعرضها فحسب، بل لأن أحد أبرز أغراض كتابه هو البرهنة على أن أية نظرية تكشف عن نقاط قوّة ونقاط ضعف، ولا تنبثق من فراغ بقدر ما تتصل وتتفاعل مع سواها من النظريات، وهي تبدي هذا القدر أو ذاك من العجز عن تقديم اقتراح جامع مانع لقراءة القصيدة، لأن مثل هذا الاقتراح غير موجود، ولا يلوح أنه سيولد ويسود في أي يوم ما دامت المخيلة الإبداعية مفتوحة على المطلق غير المحدود بزمان أو مكان أو ذائقة.

ودافيد بوشبندر يعتمد منهج العرض التعليمي في تقديم كل نظرية، الأمر الذي يكسبه الكثير من السلاسة والمرونة ولكنه يفقده القدرة على المقارنة بين نظرية وأخرى. وحين يتناول مدرسة النقد الجديد، على سبيل المثال، فإنه يبدأ من ولادة المصطلح في العشرينات والثلاثينات بعد صدور كتاب جون كراو رانسوم «النقد الجديد»، وكيف تبلورت الحركة

كردّ فعل على ثلاث ممارسات في القراءة أورثها القرن التاسع عشر للقرن العشرين : النزعة الفرنسية الاجتماعية حول الآداب الرفيعة، والمدرسة السيكولوجية الانطباعية، والمدرسة الأرشيفية التاريخانية. بعد ذلك ينتقل إلى مختلف المجموعات التي صنعت نظرية النقد الجديد وتباينت حول هذه أو تلك من قضاياها الأساسية:

– إ. أ. ريشاردز في كتابيه «معنى المعنى» و«النقد العملي» وموقفه من الاستجابة العصبية (اللسانية والسيكولوجية) التي يبديها القارئ أثناء القراءة؛

– ت. س. إليوت في تشديده على التراث والتاريخ الأدبي وراء النص؛

– ف. ر. ليفيز ومدرسة كامبرج التي بحثت عن الأصالة الجمالية والرسالة الاخلاقية في العمل الفنّي؛

– وليام إمبسون في عمله النظري الهام «سبعة أنماط من الغموض»، والذي تناول سُبُل انفتاح النص الأدبي على تعقيدات في المعنى مستمدة من المضمون الاصطلاحي للمفردة ذاتها، ومن سياقات تاريخها الاجتماعي والدلالي الذي يجعلها تتموضع على نحو خاص في وجدان القارئ ؛

– مختلف اسهامات كلينث بروكس، وألن تيت، وكراو رانسوم، وأساتذة جامعة سيكاغو، ..الخ.

وعلى مدار هذا الاستعراض يقدّم بوشبندر العديد من الأمثلة التطبيقية التي اعتمدها أصحاب مدرسة النقد الجديد للتدليل على آرائهم النظرية، ثم يرسم ما يشبه التخطيط التفصيلي العام لموقف هذه المدرسة من النص الشعري وقراءته وتحليله :

– تأثر المدرسة بأرسطو قاد إلى تشديدها على جوانب الشكل في النص الشعري؛

– رغم أن المدرسة انبثقت كتيّار ثوري في النقد، إلا أنها، إجمالاً، ظلت أسيرة العديد من التنظيرات السابقة، مثل نظرية كولريدج والشعراء – النقّاد الرومانتيكيين حول الشكل العضوي؛

– اتخذت المدرسة موقفاً «تعددياً» من المعنى، نهض على الافتراض التالي : ما دام النص الشعري يحاكي – أو يشارك في – سيرورات طبيعية، فمن الواجب أن يكون معناه في متناول جميع القراء لأن هؤلاء يشاركون بدورهم في تلك السيرورات الطبيعية؛

– إذا كان النص الشعري يتمتع بوحدة عضوية وتتضافر أجزاؤه لخلق مجموع كلّي متجانس، فإنه والحال هذا كيان مكتفٍ بذاته. ذلك يجعل الشروط الخارجية (التي أحاطت بالنص وساهمت في صناعته أصلاً) غير ذات دلالة في قراءة النص وتحليله واستخراج رسالته. ووجود النص على الورق كافٍ بحدّ ذاته لتكوين الإستجابات على النص دونما لجوء إلى أيّة مرجعية من خارجه؛

– بذلك يصبح معنى النص معتمداً كل الاعتماد على تحليل شكله. وكما أن الشجرة لا تمتلك أي «معنى» خارج المادة التي تتكون منها والبنية التي تنتظم تلك المادة، كذلك فإن معنى القصيدة يُستمدّ من التحليل الوثيق للمادة (الكلمات) التي تصنع المعنى، ومن البُنية (النحو، التركيب، المجاز، مختلف أنساق الشكل) التي تترتّب وفقها المادة؛

– المحتوى (أي المعنى) يصبح، تأسيساً على ذلك، غير قابل للانفصال عن الشكل، وليس في وسع أحد أن يحمل معنى قصيدة ما وكأنه سائل ثمين يمكن سكبه في أي وعاء. الدراسة تعتدّ بالوعاء تماماً مثل اعتدادها بالسائل.

– لسبب كهذا شنّت مدرسة النقد الجديد هجوماً عنيفاً على ما أسمته «هرطقة الشرح»، لأن ممارسة كهذه تبدأ من افتراض إمكانية سلخ معنى أو فكرة أو رسالة أي نصّ شعري عن الشكل التعبيري الذي اقترنت به، ثم تنتقل إلى إفتراض تالٍ هو أن علاقة الشكل والمحتوى غير إشكالية؛

– وللسبب ذاته رفضت المدرسة الأخذ بأي إيحاء أو تلميح حول قصد الشاعر في كتابة القصيدة، وهو المبدأ الذي صاغه و. ك. ويمزات في المصطلح المعروف «مغالطة القصد». القارئ، مثل الدارس، يتعامل مع القصيدة وحدها، وليس مهماً أن تتطابق أو لا تتطابق مع نوايا معلنة أو مبطنة للشاعر. والمعنى إما أن يتجسد في القصيدة على الورق، أو يختفي عن الذائقة الجمعية مرّة وإلى الأبد، وليس هناك خيار ثالث حول قصد يعلنه الشاعر، أو يفبركه أحد سواه بالنيابة عنه، خارج الورق؛

– ومن المدهش أن مدرسة النقد الجديد، ورغم تركيزها على اللغة في النص الشعري والأدبي إجمالاً، عجزت عن صياغة نظرية لغوية شاملة تلبّي هذا الميل الجارف إلى الربط

بين السمات اللفظية والسمات البنائية. ومن المدهش، أيضاً، أن سعي المدرسة إلى تحويل النقد الأدبي إلى «علم» انتهى إلى هجاء جميع العلوم بوصفها المسؤولة عن «انحلال الحساسية» على حدّ تعبير إليوت، الذي وجد العزاء في الارتداد إلى الشعراء الميتافيزيقيين وإلى مناخات عصر الأنوار.

هذا نموذج على المنهج الذي اعتمده دافيد بوشبندر في عرض المدارس الخمس الأخرى، وليس في وسع هذه المراجعة أن تقدم أكثر من مثال واحد. وتكفي الإشارة إلى أن المؤلف في استعراضه للنظرية البنيوية يبدأ من فردينان دوسوسوز (التطبيق اللساني) وكلود ليفي - شتراوس (التطبيق الأنثروبولوجي)، ثم يتوقف عند رولان بارت (حول الأدب والثقافة)، ولوي ألتوسير (في إعادة قراءة الماركسية، وماركس الشاب بصفة خاصة)، وجاك لاكان (في التحليل النفسي)، وميشيل فوكو (في التاريخ وبنية المعرفة)، وجوناثان كللر (بوصفه عرّاب النظرية البنيوية في الولايات المتحدة)، ويتقصّى الموقف من الشعر في كل حالة.

وقدرة دافيد بوشبندر على التوليف بين النظريات تتبدّى بصفة خاصة في الفصل الطويل «الشعر والتاريخ». القصيدة هنا ليست حقيقة أدبية فقط، بل هي حقيقة اجتماعية أيضاً. إنها تولد ضمن سياق يشمل حياة المؤلف وحياة الجمهور، فضلاً عن الخلفية المتشابكة للعلائق الاجتماعية والتاريخية والسياسية. القصيدة، بالتالي، متورطة تماماً في الشرط الكبير الذي يكتنف إنتاجها من قبل الشاعر. واستهلاكها من قبل الجمهور. على هذا المبدأ العريض يتناول المؤلف نظريات هايدن وايت (قراءة وقائع التاريخ بوصفها حوليات أدبية حول مسرودات ذات صلة بالذاكرة الجمعية)، والمدرسة الماركسية (ألتوسير، بيير ماشري، تيري إيغلتون)، والشكلانية الروسية (ميخائيل باختين، خصوصاً في تحليلاته للمفردات بوصفها مواقع تنازع دلالي وحواري)، وميشيل فوكو (الذي جمع بين الماركسية والبنيوية في دراسته لأركيولوجيا المعرفة والقوة)، وإدوارد سعيد (حول الاستشراق والخطاب ما بعد الكولونيالي)، ورايموند وليامز (حول ثنائية الريف والمدينة وما تستدعيه من توتّر في «بنية الشعور» الثقافي). وفي دراسة موقع القصيدة من التاريخ يبدو بوشبندر كمن يرغب في هدم الحواجز بين النظريات الستّ دفعة واحدة، ربما لكي يذكّر للمرّة الأخيرة أن القراءة «الطبيعية» يمكن أن تظلّ عادة ليس من السهل الإقلاع عنها، ولكن يمكن ترشيدها، وتأصيل أدواتها، وتسليحها بحيث نحسن قراءة دانتي وشكسبير وإليوت.

وثمة الكثير من الأسلحة، ملقاة على قارعة الطريق في هيئة نظريات!

رالف فريدمان : حياة شاعر : راينر ماريا ريلكه، منشورات فارار شتراوس جيرو، نيويورك، ١٩٩٦ . ٦٤٠ صفحة.

Life of a Poet: Rainer Maria Rilke, by Ralph Freedman, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1996, pp. 640

حين راجع المحرر الأدبي لصحيفة «واشنطن بوست» هذا الكتاب، بدأ بمقدمة طريفة قال فيها : «من الخير لأي متحمس معجب بالشاعر الألماني راينر ماريا ريلكه (١٨٧٥ - ١٩٢٦) أن يتفادى قراءة هذه السيرة الضخمة والمفصلة والدقيقة». أسباب مايكل ديردا لم تكن غير وجيهة! ذلك لأنه في رأس مفارقات صاحب «مراثي دوينو» و«سونيتات أورفيوس» أنه اعتُبر على الدوام «قديس الفنّ الحديث، والرجل الذي أقام وحيداً في عزلة الروح التامة، والذي جعل من نفسه قيثارة عوليسية حساسة لرياح الشعر المتقلبة». لكن ريلكه كان أيضاً «رجلاً فظاً غليظ القلب مع الآخرين ومع نفسه، وكان يتقرّب على نحو انتهازي مبتذل من الأغنياء الأرستقراطيين».

وهذا الشاعر الغائر العينين، «المتآلف مع الملائكة وآلهة الإغريق والموت، لم يكن أنانياً متحذلقاً فحسب، بل كان

جباناً، ومختلّ النفس، وبكّاءً مفناجاً. كان إبناً رفض مجالسة أبيه حين كان الأخير على فراش الإحتضار، وزوجاً استغلّ زوجته ثم هجرها، وأباً بالكاد وقعت عيناه على ابنته، فضلاً عن أنه سرق بعض مدخراتها المالية المخصصة للدراسة كي ينفقها على فنادقه الفارهة. كان زير نساء مع زوجات أصدقائه، وسمير عاهرات برتبة مثقف مدلل، والصورة المضحكة عن الفنان الفاقد للروح والمؤمن بتفوّقه على البشر العاديين بسبب من حساسيته المفرطة، والذي يرى نفسه برعماً رقيقاً تخدشه نسمة عابرة أو لفحة صقيع مباغتة».

وإذ لا يهادن رالف فريدمان في كشف النقاب عن خفايا حياة ريلكه، فإن الحصيلة الختامية لهذه السيرة الحياتية والشعرية لا تدفع القارئ إلى التعاطف مع ريلكه إزاء الشروط الاستثنائية القاسية المضطربة التي شهدها فحسب، بل تسهم أكثر فأكثر في تعزيز خلفية المعاناة الإنسانية القصوى التي أسفرت عن تفجير تجربة شعرية هي واحدة من كبريات التجارب الشعرية في القرن العشرين بأسره. طفولة تعسة منشطرة بدأت منذ الولادة حين ألبسته أمّه ثياب الفتيات واختارت له اسماً مؤنثاً، هو رينيه ماريا، ظلّ لصيقاً به حتى سنّ الثانية والعشرين حين أقنعته لوي - أندرياس سالومي بتبديله إلى راينر ماريا ذي الوقع الألماني. بعدها عاش ريلكه خمس سنوات من الإقامة الداخلية في كلية عسكرية حفرت أخاديد عميقة في نفسه، وطوّرت إحساسه بالعزلة والوحشة. ولكن هذه التجارب الأولى كانت وراء اكتسابه لحساسية مفرطة تجاه الأشياء، يشوبها توق مبكّر إلى الالتحام الصوفي بالكون، وموهبة صاعقة في التقاط الأوزان الشعرية وإعادة تركيبها على نحو غير مألوف، واستنباط القوافي المفاجئة، والصور التشكيلية.

وعلى صعيد المحطات الرئيسية في حياة ريلكه، لا يضيف كتاب فريدمان الكثير إلى أدب وافر مكرّس لحياته. وجديد فريدمان أنه يربط تلك المحطات بما يوازيها من انعطافات شعرية، حتى ليبدو الكتاب أشبه بسيرة شعرية قبل أن يكون سيرة حياتية. وثمة هنا ثلاثة فروع أساسية، أولها إصدارات ريلكه التي بدأت من مجموعته الأولى «حياة وأغنيات» عام ١٨٩٤، وانتهت بالقصائد الفرنسية التي كتبها قبل ستة أشهر من وفاته. الفرع الثاني هو زيجاته وعلاقاته وصداقاته النسائية بصفة خاصة. الفرع الثالث هو أسفاره الكثيرة في أوروبا والشرق، وبينها تلك الزيارة الفريدة إلى قلعة دوينو قرب مدينة تريست، والتي شهدت ولادة «مراثي دوينو».

وفي هذه الفروع الثلاثة ثمة أربع محطات حاسمة: سنوات التتلمذ بين ١٨٧٥ و١٩٠٢، وسنوات النضج التي تمتد حتى العام ١٩١٢ وتتضمن الدراسة على يد رودان وكتابة «هوامش مالت لوريدز بريغه» و«قصائد جديدة» و«قدّاس من أجل امرأة صديقة» ومراثي دوينو الثلاث الأولى، وسنوات الأزمة بين ١٩١٢ و١٩٢٢ حيث وصف نفسه بـ «الواقف الواجم مثل مبتدئ، ولكن مثل مبتدئ لا يبدأ أي شيء»، وأخيراً سنوات الأوج بين ١٩٢١ و١٩٢٦ حين استكمل المراثي، وكتب ٥٥ سونيتة إلى أورفيوس.

وبين الفروع والمحطات، لا يتوقف فريدمان عن ربط أبسط التفاصيل بما يناظرها من نتاج شعري أو نثري كتبه ريلكه، كما يعكف بين حين وآخر على مقارنة هذا النتاج بنتاجات لأدباء آخرين، محاولاً تبيان الروابط الجدلية بين الحدث والنتاج والمناخ الأدبي المحيط، ومستقصياً الأسباب التي جعلت ريلكه يتألق في غمرة هذه السيرورات المتصلة. وكما فعل في السيرة الممتازة التي كتبها عن حياة هرمان هيسه، اقتفى فريدمان كل الدروب التي تفضي إلى توثيق مسيرة ريلكه الشعرية قبل حياته، لأنها في منهجه خير وسيلة لكشف النقاب عن حياة رجل انسحب إلى داخل نفسه على الدوام، ولبّى نداء هذا الداخل، وترك جسده على هواه في «أثير الوجود الصافي».

«متوّج بالأحلام» كما يقول عنوان إحدى مجموعاته، وهكذا ظلّ منذ طفولته وعلى امتداد سنوات حياته القصيرة. ولعلّ أبلغ اختصار لموهبته المبكرة ما قاله الروائي النمساوي روبرت موزيل في عام ١٩٢٧: «المرء يشعر أحياناً أن ريلكه السباب لم يكن يحاكي أحداً سوى ريلكه، أعظم شاعر غنائي عرفته اللغة الألمانية منذ العصور الوسطى».

آنذاك، اعترض برتولت بريخت بشدّة على هذه المبالغة. أما اليوم، فلا يبدو أن أحداً سيعترض عليها ... اللهم إلا من زاوية أنها أقلّ مما يستحق ريلكه!

دافيد كوغزويل : شومسكي للمبتدئين، رسوم : بول غوردون، منشورات : الكتّاب والقرّاء، نيويورك ، ١٩٩٧ ، ١٥٤ صفحة، مصوّر.

Chomsky For Beginners, by David Cegswell, Illustrated by Paul Gordon, Writers, and Readers, New York 1997, pp. 154

هذا كتاب بالغ العمق والفائدة و..الطرافة. إنه يعتمد أسلوب كتب الرسوم المتحركة Comic Books لتيسير وإيصال صورة شاملة عن الفيلسوف واللساني والمفكر السياسي المعروف نعوم شومسكي، وهو يندرج في سلسلة شهيرة بدأتها منشورات «الكتّاب والقرّاء»، وانطوت حتى الآن على تقديم عشرات الأسماء في عالم الفلسفة والتاريخ والأدب والفن والأديان والنزاعات الدولية : فرويد، يونغ، سارتر، فوكو، دريدا، لاكان، محمد، المسيح، بوذا، ماركس، لينين، ماو تسي تونغ، الصراع العربي - الاسرائيلي.

والكتاب يبدأ من التعريف الوجيز بشومسكي بوصفه أحد عشرة أسماء هي الأكثر اقتباساً على مرّ العصور. ومع ذلك فإن مؤلف كوغزويل يطرح السؤال الطريف التالي : هل تعرف لماذا لم تسمع بشومسكي حتى الآن؟ لأن السادة أصحاب الإمبراطوريات الإعلامية لا يريدونك أن تسمع بهذا الغول الكاشف للأكاذيب! السبب الثاني أن أبرز فضائل شومسكي أنه يجعلنا أكثر ذكاء وفطنة واحتراساً، وهي الصفات التي لا يريد ساستنا أن نتعلمها.

الفصول اللاحقة تواصل هذه النبرة الطريفة، ولكنها تزداد عمقاً ورصانة دون أن تتخلّى عن استراتيجية تيسير الأفكار. وهي تبدأ بالشطر اللساني من نشاط شومسكي، فتتوقف عند الركائز الفلسفية والخطابية والأدبية التي أقام عليها نظريته في النحو التوليدي: أفلاطون، ديكارت، جان جاك روسو، همبولت، ماركس، جورج أورويل، التراث الفوضوي، وزيليغ هاريس (اللساني الرائد الذي اشتغل على المستويات المتعددة للمعنى، وكان له التأثير الأكبر في نظرية شومسكي حول البنية السطحية والبنية العميقة في اللغة).

الفصل التالي يشرح ماهية اللسانيات: كيف تطورت؟ هل هي علم متكامل؟ ما هي أبرز مدارسها وتياراتها؟ في أي تراث يصبّ فكر شومسكي اللغوي؟ ما هو النحو التوليدي؟ وسوى ذلك من الأسئلة التي يحللها كوغزويل إلى مكوّناتها البسيطة الأولى، ويبسّط مفاهيمها عن طريق النكتة والرسم والأحجية.

القسم الثاني من الكتاب يتناول شخصية شومسكي المفكّر في علاقته بالسياسة الأمريكية الداخلية والأمريكية الدولية، وفي مواقفه من ظاهرات الإمبريالية والغزو وإرهاب الدولة (وثمة فصل معمّق عن موقفه من القضية الفلسطينية والصراع العربي - الاسرائيلي)، ثم في مواقفه الراديكالية الناقدة لوسائل الإعلام (وهنا فصل خاص عن مواقفه أثناء عمليات حرب الخليج)، والحرب التي يشنها دون هوادة على ما تمارسه مؤسسات صحفية كبرى (وخصوصاً «نيويورك تايمز» و«واشنطن بوست») من تشويه للحقيقة، وتصنيع للأكاذيب، وتشارك تامّ مع الشركات المتعددة الجنسيات أو الدوائر الفيدرالية الكبرى مثل البنتاغون والمخابرات المركزية الأمريكية. وفي هذا القسم فصول مستقلة عن أفكار شومسكي النقدية بصدد مسائل مثل «النظام الدولي الجديد»، وازدواجية السياسة الخارجية الأمريكية بين نظام ونظام، وخرافة المجتمع الأمريكي الخالي من الطبقات، وخرافة نظام الرفاه الاجتماعي الرأسمالي.

الفصل الأخير يتضمن عرضاً موجزاً، ومبسطاً على نحو ذكيّ تماماً، بمؤلفات شومسكي التي بلغت ٣٠ عملاً حتى تاريخ إرسال الكتاب إلى المطبعة. والخاتمة هي هذه الاقتباس من شومسكي نفسه: «إذا أردت البقاء على قيد الحياة فكرياً وعقلياً وليس جسدياً فقط، فعليك أن تحسن قراءة ما تشاهده على الشاشة، وما يطبعونه لك على أوراق الصحف»!

صبحي حديدي

توم سيغيف ، المليون السابع ، الإسرائيليون والهولوكوست ، منشورات هل ووانغ ، نيويورك ، ٩٣ ١٩ . ٥٩٣ صفحة من القطع الكبير .

Tom Segev, The Seventh Million : The Israelis And The Holocaust, Hill and Wang, New York,1993

يستهدف هذا الكتاب فحص تطوّر فكرة الهولوكوست، واكتشاف ديناميات انتقالها من تجربة أثارت مشاعر الخجل والذنب لدى الإسرائيليين في السنوات الأولى من عمر الدولة، إلى مكوّن أساسي لهويتهم في العقود الأخيرة. ويمثّل، بهذا المعنى، قراءة لعلاقة الأيديولوجيا بالواقع. فالأيديولوجيا، عموماً، تستمد تماسكها من فرضيّات وتجريدات ذهنيّة، بينما لا يكفّ الواقع عن تعريضها لاختبارات قاسية، مما يخلق توتراً دائماً يستدعي إعادة إنتاج الحقيقة، واحتكار حقوق مرجعيتها التاريخية.

يبدأ سيغيف هذه القراءة، بطريق تصاعديّة، منذ وصول النازيين إلى الحكم في ألمانيا عام ١٩٣٣، ويتوقف بها عند مطلع التسعينات. ويمكن العثور بين هذين الحدّين على : أهم الأحداث والمواقف التي صاغت علاقة الييشوف اليهودي في فلسطين بالحرب العالمية الثانية، ومصير يهود أوروبا الشرقية والوسطى. وكذلك كيفية استمرار المواقف الملتبسة التي انطوت عليها تلك العلاقة في صياغة الحياة السياسية بعد قيام الدولة.

ورغم أن الكاتب لم يحوّل هذه القراءة إلى محاكمة للصهيونية على خلفية الأحداث والمواقف المعروضة، بل أراد تخليص تلك التجربة من ميثولوجيا الخطاب الرسمي للمؤسسة الإسرائيلية، إلا أن القارىء لا يستطيع النجاة من احتمال عقد المقارنات، أو البحث في الدلالات الأيديولوجية للمواقف والأحداث للبحث عن مسوّغات لمحاكمة الصهيونية السياسية والفكرية بشكل عام.

يبدأ الكتاب بالمواقف المتضاربة للاتجاهين الكبيرين في الييشوف اليهودي في فلسطين (المباي بزعامة بن غوريون واتحاد الصهيونيين التنقيحيين بزعامة جابوتينسكي) تجاه صعود النازية في ألمانيا. كان القاسم المشترك بين الجانبين إدراك الخطر المحدق باليهود في أوروبا، لكن الاتجاه الأول ميّز بين الشعب الألماني والنظام، بينما أنكر التنقيحيّون هذا التمييز، رغم إعجابهم بالنازية، التي تحفظوا عليها بسبب موقفها من اليهود.

وقد حاول الطرفان إستغلال ضائقة اليهود لجلبهم إلى فلسطين. وفي هذا السياق جرت اتصالات مع السلطات الألمانية أسفرت عن اتفاقية لتهجير أعداد منهم، واستمرت حتى أواسط الحرب العالمية الثانية. أجريت تلك الإتصالات في السر، وتحوّلت إلى مادة للمضاربات السياسية والإتهامات المتبادلة بين العماليين والتنقيحيين.

المشكلة أن اليهود الألمان أنفسهم لم يظهروا قدراً كبيراً من الحماسة بشأن الهجرة إلى فلسطين. فلم يهاجر إليها أحد من كبار المثقفين أو الأغنياء، بل فضّلوا الذهاب إلى بلاد أخرى. كما مارس مبعوثو الوكالة اليهودية سياسة انتقائية، فاختاروا الشباب القادر على العمل في الزراعة، وأهملوا المهنيين والتجار وكبار السن، أي أحضروا الجيّد وتركوا الرديء، حسب تعبير موشي شاريت.

عندما انتقل المهاجرون الألمان إلى فلسطين، انتقلوا إلى

بيئة حضارية مختلفة، ولم تحظ دوافعهم الصهيونية بتصديق اليبشوف اليهودي، كما لم تكن على درجة كافية من القوة، لتمكينهم من احتمال المناخ القاسي، والحياة المتقشفة. وقد انضموا إلى اليهود الألمان، الذين سبقوهم في الهجرات الأولى، لتكوين كتلة ألمانية في اليبشوف، حُرم أعضاؤها، أحياناً، من التحدث باللغة الألمانية في اجتماعاتهم أو احتفالاتهم.

هناك آراء متضاربة بشأن توقيت ومدى معرفة قادة اليبشوف اليهودي في فلسطين، بالخطط الألمانية لتصفية يهود أوروبا الشرقية والوسطى. ويميل سيغيف إلى الفكرة القائلة بأنهم أدركوا هذا الأمر، منذ البداية، وأدركوا معه مدى عجزهم عن إنقاذ أولئك اليهود. ويبدو ان الوكالة اليهودية، وبن غوريون بشكل خاص، وضعا أولوية تعزيز اليبشوف اليهودي وتحضيره لمرحلة الدولة فوق أي اعتبارات أخرى. ففي الأسبوع الثاني للحرب العالمية الثانية، اجتمعت اللجنة المركزية لحزب مباي في تل أبيب، وأعلن بن غوريون أن أعضاء الحزب لا يقرّرون مصير ما يحدث في أوروبا، ولا فائدة من الكلام عن التطوّرات الأخيرة، بل يجب التعامل معها ككوارث طبيعية.

والمفارقة المثيرة للاهتمام، في هذا السياق، هي لا مبالاة اليهود في فلسطين، تجاه ما يجري في أوروبا. ويُظهر تحليل سيغيف للصحافة العبرية، آنذاك، ان جهود قادة اليبشوف لتعميق وعيهم بما يجري في أوروبا، أو دفعهم لإظهار قدر أكبر من التضامن مع أشقائهم اليهود، لم تلق النجاح، بل طغت عليها الاهتمامات اليومية، ومشاكل اليبشوف. وكان بيرل كاتسنلسون، أحد قادة الوكالة اليهودية، يشكو عدم رواج الكتب التي تتحدث عن الكارثة في أوروبا.

كان الاتجاه السائد، آنذاك، التعامل مع الهولوكوست كحدث ينتمي إلى الماضي والتركيز على المستقبل. فمنذ ديسمبر ١٩٤٢ نشأت في تل أبيب منظمة خاصة لمساعدة ضحايا النازية في قضايا التعويضات، وفي العام نفسه اقترح مردخاي شنهابي، أن يقيم الصندوق القومي اليهودي نصباً لضحايا الهولوكوست، رغم ان أغلب الضحايا، كما يقول سيغيف، كانوا على قيد الحياة، ولم تتم تصفيتهم بعد. وفي الولايات المتحدة، بدأت منظمات يهودية بحث قضية التعويضات منذ عام ١٩٤١.

استمر الموقف الملتبس من الهولوكوست حتى مطلع الخمسينات، عندما طرح بن غوريون موضوع الحصول على تعويضات من ألمانيا. ففي ذلك الوقت واجهت الدولة الإسرائيلية مختلف الجوانب السياسية والأخلاقية والعاطفية والنفسية للهولوكوست، للمرة الأولى في تاريخها القصير.

نشب الصراع، آنذاك، بين بن غوريون والاتجاه العمالي عموماً، وبين مناحيم بيغن، وريث الصهيونية التنقيحية، وزعيم حزب حيروت. ووضعت خلاله معظم المحاججات، التي ستتحول مع مرور الوقت، إلى قضايا مفصلية في موقف الإسرائيليين من الهولوكوست.

وضع بن غوريون مصلحة الدولة فوق الاعتبارات العاطفية أو الأخلاقية، بينما وضع بيغن العاطفة فوق المصلحة السياسية، ودروس الهولوكوست فوق الدولة نفسها، أما الاتجاهات الدينية الأرثوذكسية، التي شاركت في السجال، فوضعت الله فوق الدولة.

اعتقد بن غوريون أن ألمانيا الغربية تريد التخلص من ماضيها النازي، والعودة إلى حظيرة الشعوب الطبيعية، لذلك تحتاج لدعم إسرائيل واليهود الأميركيين، بينما تحتاج إسرائيل للمساعدات الألمانية لبناء اقتصادها. لكن الأهداف الأبعد لبن غوريون كانت تتمثل في انتزاع اعتراف ألمانيا، والدول المنتصرة في الحرب، بإسرائيل كَوَريث لليهود وكناطق باسمهم، وتثبيت حقيقة أن ضحايا الهولوكوست كانوا مواطنين محتملين خسرتهم الدولة اليهودية بعد قيامها.

ورغم أن ألمانيا قدمت التعويضات، وهي مستمرة حتى الآن، إلاّ أن تحوّل إسرائيل إلى ناطق باسم اليهود ووريث لهم، جابه معارضة من جانب دول الحلفاء، والمنظمات اليهودية في الولايات المتحدة، ومن جانب ورثة الضحايا الفعليين أنفسهم.

يستحق مسعى تحويل إسرائيل إلى وريث لليهود واليهودية أمثلة إضافية، لأنه تكرّر في كل الأحداث المفصلية

التي سبقت قضية التعويضات وأعقبتها. ففي عام ١٩٥٠ اقترح شنهابي (صاحب مشروع النصب التذكاري لضحايا الهولوكوست) أن تصدر إسرائيل قانوناً خاصاً تمنح بموجبه الجنسية الإسرائيلية لكل ضحايا الهولوكوست، لأن قتلهم أدى إلى فقدان الدولة لمواطنين محتملين.

اهتمت الحكومة الإسرائيلية بهذا الأمر، وجرت نقاشات مكثفة بشأنه، واعتبر المستشار القانوني للصندوق القومي اليهودي أن منح الجنسية للضحايا سيمكن الحكومة الإسرائيلية من المطالبة بأموالهم وممتلكاتهم، لكن جهات أخرى اعترضت بدعوى أن الأحياء غير اليهود من أقارب الضحايا (يمكن تصنيف أبناء الرجل اليهودي بغير اليهود إذا لم تكن أمهم يهودية) سيطلبون الحصول على الجنسية الإسرائيلية أيضاً.

ويبدو أن هذه المسألة أثارت اهتمام مختلف أوساط المؤسسة السياسية الحاكمة في إسرائيل، حيث أفتى المستشار القانوني لوزارة الخارجية بعدم إمكانية منح الجنسية بأثر رجعي لأشخاص ليسوا على قيد الحياة، من جانب دولة لم تكن قد أعلنت وقت وفاتهم، ولم يطلبوا في حياتهم الحصول عليها.

ولعلّ أطرف إسهام، في هذا الشأن، ما اقترحه أحد أعضاء البعثة الإسرائيلية في الأمم المتحدة، الذي تخيّل أن إعادة صياغة بيان استقلال الدولة في عام ١٩٤٨ يمكن أن تحلّ المعضلة، شريطة أن تتبنى الدولة في بيان استقلالها الجديد مبدأ الاستمرارية، أي الإعلان بأن دولة إسرائيل الحالية حلقة متصلة بمملكة سليمان التوراتية، وأن الدولة اليهودية لم تكف عن الوجود منذ عام ٧٢ ميلادية، ولم يتنازل الشعب عن السيادة، لذلك، كانت جميع العهود والحكومات التي عرفتها فلسطين خلال قرابة عشرين قرناً من الزمان احتلالات أجنبية.

مهما يكن الأمر، أثارت قضية أخرى، تعرف بقضية كاستنر، موضوع الهولوكوست. وهي تستمد أهميتها من الإتهام الموجه إلى رودلف كاستنر، أحد النشطاء الصهاينة في هنغاريا خلال الحرب، وأحد كبار الموظفين في الدولة بعد قيامها. فقد اتهم أحد اليهود الهنغاريين كاستنر بالتواطؤ مع الألمان. وحوّلت الأحزاب المعادية للعمّاليين محاكمة كاستنر، في إسرائيل، إلى محاكمة لمباي والوكالة اليهودية، بدعوى عدم بذل الجهود الكافية لإنقاذ اليهود.

طرحت هذه المحاكمة موضوعاً مؤلماً هو ذهاب يهود أوروبا «كالخراف إلى المسلخ» التعبير الذي استخدمه معظم أبناء البيشوف، وقادتهم أحياناً، في وصف ضحايا الهولوكوست. وقد أثار هذا الخنوع حنقهم وخجلهم، بشكل خاص، بدافع من المنطلقات الصهيونية التي تعزز صورة اليهودي الجديد، الشجاع والمحارب. وعلى خلفية هذا التناقض أُسدِلتْ في السنوات الأولى ستارة كثيفة من الصمت حول الهولوكوست.

ويبدو أن بحث قادة البيشوف، الذين أصبحوا قادة للدولة، عن براهين تثبت انخراطهم في محاولات متكررة لإنقاذ أولئك اليهود - كما تثبت أنهم لم يذهبوا إلى المحرقة كالخراف، بل قاوموا - قد قادهم إلى تحويل مقاومة اليهود في غيتو وارسو، مثلاً، إلى مثل أعلى للبطولة، كما قادهم إلى تصوير بعض البعثات التي أرسلها البيشوف، إلى الدول الأوروبية المحتلة، كمحاولات إنقاذية بطولية.

المهم أن قضيتي التعويضات وكاستنر شهدتا وضع اللبنات الأولى في عمارة الرواية الإسرائيلية للهولوكوست، لكن إختطاف أيخمان عام ١٩٦٠ ومحاكمته وإعدامه في إسرائيل، كان الحدث الذي أعاد فتح ملف الهولوكوست بطريقة تجعل إغلاقه أمراً عسير المنال.

وقد أسهم الجدال بشأن جدوى محاكمة أيخمان أمام محكمة إسرائيلية في طرح الأسئلة الأيديولوجية، التي ستصبح مع مرور الوقت جزءاً من المحاججات الدائمة في ترسانة الهولوكوست المفهومية والدلالية. أصرّ بن غوريون على محاكمة أيخمان أمام محكمة إسرائيلية، والحيلولة دون مشاركة أطراف أو دول أخرى، خلافاً لناحوم غولدمان، الذي طالب بمحاكمته أمام محكمة دولية.

استهدف بن غوريون التمييز بين جرائم ضد الإنسانية، التي جرت على أساسها محاكم نورمبرغ، وجرائم ضد اليهود. فالثانية تمنح الجريمة خصوصية يتعذّر معها مقارنتها مع أية

جريمة أخرى، وتؤكد أن الهولوكوست حدث لأن اليهود كانوا في المنفى. كما تذكّر العالم بضرورة مساعدة الدولة اليهودية، وتعزّز فكرة أن الدعاية المعادية للصهيونية، ليست سوى عداء لليهود، وأن محاربة اللاسامية تستدعي دعم إسرائيل.

طرحت فكرة خصوصية الهولوكوست، وعدم جواز مقارنته بأية جريمة أخرى، بعد مذبحة كفر قاسم عام ١٩٥٦، التي ارتكبها جنود إسرائيليون ضد قرويين فلسطينيين. ففي ذلك الحين جرت في الكنيست مناقشة لبعض الاتهامات التي شبهت سلوك الجنود بسلوك النازيين، فقوبل هذا التشبيه بالرفض المطلق. ويبدو أن محاكمة أيخمان استناداً إلى ارتكابه جرائم بحق اليهود، وليس الإنسانية استهدفت الحيلولة دون تحويل الهولوكوست إلى موضوع للمقارنة. كما عززت الاتجاه التقليدي، الذي تبنته الدولة منذ الأيام الأولى لقيامها: احتكار الدلالة الرمزية للهولوكوست. ففي مطلع الخمسينات فكّر يهود في فرنسا ببناء نصب تذكاري للضحايا في باريس، لكن إسرائيل قاومت الفكرة، وحالت دون تحقيقها، لأنها ستضعف من مركزيتها بالنسبة لليهود.

ولعلّ حنّا ارندت، التي غطّت المحاكمة كصحافية في القدس، وكتبت على إثرها كتابها الشهير «أيخمان في القدس» كانت بين أشخاص قلائل مكنتهم شجاعتهم من نقد المحتوى الأيديولوجي لمحاكمة أيخمان، لأن المحاكمة ركزت على الهولوكوست، بدلاً من التركيز على الجرائم المحددة التي ارتكبها المتهم، واستهدفت تعزيز صورة إسرائيل كوريث لليهود وكناطق باسمهم. وربما لهذا السبب لم يترجم كتابها إلى العبرية حتى الآن.

عندما وصل مناحيم بيغين إلى السلطة في عام ١٩٧٧، كانت ثقافة الهولوكوست قد اكتسبت نفوذاً واسعاً في المجتمع الإسرائيلي، خاصة بعد حرب أكتوبر، لكنها لم تكن قد تحولت إلى عنصر سائد في الديانة المدنية الإسرائيلية، لذلك يعيد سيغيف هذا التحوّل الكبير إلى بيغين، الذي يمثّل الهولوكوست محور معاركه السياسية، منذ وجد نفسه في الظل بعد إقامة الدولة، وتحوّل إلى مُعارض، حتى وصوله إلى سدّة الحكم. والمفارقة أن سيغيف ينسف جزءاً من الأسطورة الشخصية لبيغين، الذي تحدّث مراراً عن رؤية أبويه يقتلان على يد النازي، فيثبت أنه لم يكن موجوداً في بولندا، آنذاك.

المهم، ان الهولوكوست، بصرف النظر عن الأحداث والمواقف المفصلية التي أسهمت في صياغته، قد تحوّل في العقدين الأخيرين إلى العنصر السائد في رؤية الإسرائيليين لأنفسهم وللعالم بسبب جملة من العوامل الأيديولوجية، أيضاً. وفي هذا السياق يرى سيغيف أن إسرائيل تحتاج الهولوكوست بسبب عداء العرب، ورفض أغلبية اليهود للعيش فيها، كما تحتاجه لأنه يؤكد صواب الصهيونية، وذريعتها القائلة بأن وجود دولة لليهود خلال الحرب العالمية الثانية، أو قبلها، كان كفيلاً بتجنيب اليهود خطر الكارثة.

بالمعنى الثقافي، هناك حاجة للهولوكوست لأن الصهيونية أرادت خلق إنسان جديد، بلا صلة بالماضي أو بالتاريخ اليهودي، لذلك تزداد أهميته لمنح الهوية الإسرائيلية تجربة جمعية تموضع علاقتها بالتاريخ اليهودي، وتعزّزها بعناصر يهودية.

مع هذه الخاتمة، يخلص سيغيف إلى الإعتراف بأهمية دروس الهولوكوست، لكنه يعتقد أن طريقة الإسرائيليين في استخلاص تلك الدروس تعزّز النزعة القومية الشوفينية، وتهدّد الديمقراطية، ولا تمكن من الوصول إلى تسويات سياسية مع العرب. ويقترح تحويل دروس الهولوكوست إلى دافع لتعزيز الديمقراطية، وتعميق الحس الإنساني والقيم الكونية، والتوصل إلى تسويات مع العرب.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى نقطتين:

* حملت الصهيونية كراهية مطلقة لليهودي في المنفى، ووعدت مريديها بالإنسان الجديد، كما تعبّر الروائية الإسرائيلية يهوديت هندل «تعلمت في المدرسة ان الأكثر بشاعة ووضاعة ليس المنفى، بل اليهودي القادم من هناك» لذلك كانت المسّادا، إلى ما قبل عقدين، رمزاً للهوية العلمانية الجديدة، التي تؤكد تطبيع الحياة اليهودية. أمّا الهولوكوست فيؤكد استحالة التطبيع، ويعيد إنتاج الدولة كغيتو جديد.

* كانت الصهيونية الهرتسلية ضمانة لحل مشكلة الحاضر

اليهودي، الذي يهدده الاندماج بتصاعد العداء للسامية، ويحكم عليه البقاء في الغيتو بالانحطاط. وبدا، لوهلة من الزمن، ان الهولوكوست أثبت صحة هذه الفرضية، لكنه لم يكن كافياً لدفع يهود العالم للهجرة إلى إسرائيل، ولم يوقف سيرورة الاندماج، وبالتالي أصبحت الصهيونية الإسرائيلية ضمانة لحل مشكلة المستقبل، كما أصبح وجود المنفى ضرورياً لاستمرار الدولة.

أخيراً، لا يجب النظر إلى العناصر السائدة في الهوية والديانة المدنية في إسرائيل كحالات نهائية، لأن الهوية الإسرائيلية في طور التكوين، وما يحكم هيمنة هذا العنصر أو ذاك يرتبط بمجريات الصراع العربي والفلسطيني - الإسرائيلي وسبل حلّه. وقد صدرت عن المثقفين الإسرائيليين، في الآونة الأخيرة، دعوات مختلفة لإعادة النظر في طريقة التعامل مع الهولوكوست، ولعلّ كتاب توم سيغيف أهمها وأكثرها ميلاً للموضوعية.

حسن خضر

عبد الفتاح كيليطو: العين والإبرة: دراسة في ألف ليلة وليلة، دار شرقيات القاهرة ،١٩٩٦ ، ترجمة محمد برادة

يعكف الناقد والباحث المغربي المعروف عبد الفتاح كيليطو منذ ما يقارب عقدين من الزمن على دراسة السرد في التراث العربي، مستخدماً في دراسته خلاصة ما توصلت إليه المدرسة البنيوية، وعلوم السرد وغيرها من كشوفات النظرية الأدبية المعاصرة، لإضاءة الموروث السردي العربي وبيان الخصائص التي يتوفر عليها. ولقد أصدر كيليطو حتى الآن عدداً من الكتب بالفرنسية والعربية تتناول «ألف ليلة وليلة» و«المقامات» و«مفهوم الحكاية في التراث العربي» و«مفهوم المؤلف في الثقافة العربية». وآخر ما صدر له بالعربية كتابه «العين والإبرة: دراسة في ألف ليلة وليلة»، وكان قد صدر من قبل بالفرنسية عام ١٩٩٣.

ويركز الكتاب، الذي ينقسم إلى فصول سبعة، على سبع من حكايات «ألف ليلة وليلة» يتخذها مختبراً للتوصل إلى معنى الحكايات وكيفية توالدها والغرض من روايتها. ويتتبع القارىء مع عبد الفتاح كيليطو الخيوط السردية لكل حكاية من الحكايات مكتشفاً في كل حكاية منها العبرة من رواية الحكايات والغرض من توجهها إلى شخص أو جمهور بعينه. وإذا كان الباحث المغربي يفتتح كتابه بتفحص حكاية شهرزاد نفسها، والتي يرى انها مسقطة من متن «ألف ليلة وليلة» لأن روايتها تتأخر إلى ما بعد الليلة الواحدة بعد الألف، فإن الغرض من البحث عن معنى حكاية شهرزاد يتصل بالمعنى الوجودي لرواية الحكايات، والرسالة التي تحملها «ألف ليلة وليلة». إن شهرزاد تؤخر موتها برواية الحكايات للملك شهريار، وهي لا تسمح للملك بتبين العبرة التي تقف وراء ما ترويه له حتى تصل إلى الليلة الأخيرة التي يقرر الملك فيها الصفح عن شهرزاد وبنات جنسها بعد أن شفي من مرض استئصال جنس النساء.

يركز كيليطو في كتابه «العين والإبرة» على فن الحكي، ويبين أن معرفة شهرزاد لذخيرة الحكايات، التي روتها للملك شهريار، لم تكن كافية لإنقاذ رأسها من التدحرج مثله مثل بقية رؤوس النساء في مملكة شهريار. ما كان ضرورياً لشهرزاد، ولكي تسلب لب شهريار، هو التمكن من إغرائه بالانصات إلى حكاياتها عبر التمتع بأساليب الحكي والقدرة على الانتقال من حكاية إلى حكاية. إن فن الحكي هو ما كانت شهرزاد بارعة فيه لأن الحكايات كانت موجودة في كتبها الألف التي درستها، وكانت تشتمل على المعارف الطبية والشعر والتاريخ وأقوال الحكماء والملوك. ومن «هذه الذاكرة المكتوبة والزاخرة استقت مادة حكاياتها ونهلت مادة العبرة التي قدمتها لشهريار ليلة بعد ليلة». وفي ضوء هذا التفسير يستنتج عبد الفتاح كيليطو ان التساؤل حول أصل

حكايات «ألف ليلة وليلة» والبحث عن مبتكرها هو عمل لا ضرورة له و«يمليه فضول غريب عن كتاب «الليالي» الذي لا يهتم سوى بعملية الرواية».

لكن رواية شهرزاد للحكايات الواردة في كتاب «الليالي» لا تكفي لانتقال الكتاب إلى القراء ولا تتكفل بانتشاره. إنه بحاجة إلى الانتقال عبر الكتابة، من خلال نقل روايتها الشفوية للحكايات، أو من خلال إملاء الكتاب على النساخ، أو من خلال إعطاء الكتب الألف للنساخ ليعيدوا سرد الحكايات التي احتلت فضاء الليالي. ويهدف كيليطو من تشديده على وجود شخص ثالث، إضافة إلى شهرزاد وشهريار، إلى التركيز على وظيفة الكتابة وانتقال كتاب «الليالي» وذيوعه وانتشاره في أقاصي الأرض. ومن هنا فإن الحكايات التي يختارها للفحص والدراسة في كتابه «العين والإبرة» تدور حول المعرفة وتحصيلها وأخطار تحصيلها والكتابة كمصدر من مصادر المعرفة. يصدق هذا الكلام على «حكاية وزير الملك يونان والحكيم دويان» كما يصدق على «حكاية حاسب كريم الدين» وغيرها من الحكايات التي يدرسها كيليطو أو يُذكّر بها في ثنايا تحليله لحكايات الليالي السبع. إن الكتابة والكتاب هي محور هذه الحكايات، إذ قد يكون الكتاب سبباً في موت صاحبه، كما حصل مع الحكيم دانيال، والد حاسب كريم الدين الذي غرقت كتبه ولم يبق منها إلا ورقات خمس هي ما أورثه لابنه حاسب. وقد يكون الكتاب المسموم الذي أعطاه الحكيم دويان للملك يونان سبباً في موت الملك بعد أن يغدر الأخير بالحكيم الذي عالجه وشفاه من البرص. وتفسر هذه المعاني الرمزية للكتابة والكتاب جوهر كتاب «الليالي» الذي ينبه إلى خطر المعرفة وضرورتها في الوقت نفسه، وإلى ضرورة تحصيلها ذاتياً وتجشم الصعاب في الوصول إليها. ان العلم لا يُورّث حسب «الليالي»، ومن هنا تغرق كتبُ الحكيم دانيال وتستقر في قاع البحر ولا يبقى منها إلا ورقات خمس يودعها الحكيم قاع صندوق، ويأمر زوجته ان لا تحدث ابنه المستقر في رحمها بعد ولادته عن الورقات الخمس إلا إذا سأل عنها. وتطيع المرأة وصية زوجها الذي يموت قبل ولادة ابنه حاسب، ولا تخبر الأخير عن الورقات الخمس إلا بعد أن يسأل عنها بنفسه. لكن حاسب كريم الدين يكون قد خاض الأهوال في سبيل الوصول إلى المعرفة. والأمر نفسه يحصل مع السندباد الذي يُضيع ثروته التي ورثها عن أبيه ويجوب البرّ والبحر رغبة في المعرفة. والطريف في الأمر هو أن ما يراه السندباد في أسفاره يذكره لدى معاينته المشهد بأنه سمع عنه في حكايات البحارة التي يكون قد نسيها بعد سماعها مباشرة. ويفسر كيليطو ارتباط مغامرات السندباد بالحكايات التي كان قد سمعها بأن السندباد يقوم بتحويل الحكايات الى فعل راهن، كما ان الحكايات التي يتذكرها تؤكد صحة رواياته. وهو بدون مغامراته ما كان ليتذكر حكايات سابقيه التي «تجد في رحلته قاعدة وامتداداً، تجد تبريراً لوجودها وفرصة للخروج من العدم الذي طواها».

يعيدنا كيليطو في تأويله للحكايات السبع التي يختارها من كتاب «الليالي» إلى النقطة نفسها في تشديده على أهمية فن الحكي في «الليالي»، وعلى خطورة المعرفة وضرورة السعي إليها في الوقت نفسه. وهو يضيف إلى هاتين الفكرتين الأساسيتين اللتين تترددان في كتابه بعداً جوهرياً ثالثاً في كتاب الليالي، وهو ان الحكايات جميعها تتضمن راوياً ومروياً له، فلا وجود لحكاية في «الليالي» دون أن يكون هناك راوٍ يروي حكايته لشخص ثان يأخذ العبرة من سماعه حكاية الأول. وتفضي هذه الخصيصة السردية في «ألف ليلة وليلة» إلى الفصل الأخير من كتاب «العين والإبرة» الذي يدرس نوعية القارىء الذي تتوجه إليه «الليالي»، ذلك القارىء المدعو إلى كتابة حكاية «الجني والصيّاد» بالإبر على آماق البصر لإظهار استجابته لحكايات «الليالي»، وإدراكه ان هذه الحكايات لا تتحدث عن الآخرين، بل تتحدث عنه بالأساس وتطالبه بأن يأخذ عبرة مما سمع أو قرأ. وحسب كيليطو فإن الانطباع الذي يخرج به قارىء «الليالي» هو ان الكلام سيد فيها وأن التواصل يتحقق بطريقة شفهية. إن الحكايات لا تُقرأ بل تُسمع. لكن دراسة كيليطو تبين أن السرد الشفهي ليس إلا مجرد مرحلة من مراحل «كتاب الليالي» تتلوها أخرى من تدوين الحكايات

كتابة، خصوصاً أن الكثير من حكايات «ألف ليلة وليلة» تتطرق بالذكر إلى الكتابة وتدوين المروي الشفوي إلى حد كتابة الحكايات «بالإبر على آماق البصر».

إن كتاب كيليطو «العين والإبرة»، بعنوانه الشديد الدلالة، يلقي ضوءاً ساطعاً على رمزية كتاب «ألف ليلة وليلة»، ويفسر عملية تحوّل حكاياته من السجل الشفهي إلى السجل الكتابي، كما أنه يفسر مفهوم الراوي ومفهوم المؤلف في هذا العمل السردي الكبير.

فخري صالح

عمّان

جاك لاكاريير، غبار العالم، رواية، منشورات النيل، باريس.

- Jacques Lacarriére, “La poussiére du monde”, roman, Editions du Nil, Paris, 184 p.

يشكّل الفراغ لدى بعض الأفراد، وفي بعض الثقافات، مشكلة عميقة وسرعان ما يتحوّل إلى ميتافيزيقا. فمن باسكال حتى كيركيغارد، مروراً بلوبولا، وصولاً إلى العديد من معاصرينا الذين وجدوا في الفراغ موضوعهم الأثير، ترى إلى الانتشار الباذخ للأفكار والتخمينات والرؤى التي تحاول تطويع الفراغ وما يتمخّض عنه من قلق أو ينطوي عليه من بلبلة. الفراغ مطويّاً على الفراغ. تارةً يُستعان ضدّه بنوابض هذا اللاهوت أو ذاك، وطوراً بهذه المنظومة الفكريّة، العلمانيّة أو الإلحاديّة أو «اللاأدرية»، أو تلك. فما بالك إذا كان الفراغ مصحوباً بسيول من الغبار تبثّها وبها تتدثّر، من دون انقطاعٍ، مفازات الأناضول الشاسعة التي تشكّل مسرح انتشار «أحداث» هذه الرواية؟

الحال، لا يبدو أنّ الفراغ، ولا هذا الغبار، يشكّلان لدى الشاعر الصوفيّ التركيّ يونس إمري (القرن الميلاديّ الثالث عشر) مشكلةً قطّ. هوَ ذا بين أيدينا عمل نثريّ مضمّخ بالشعر من بدئه إلى منتهاه. فيه، يتقدّم الشاعر والناثر الفرنسيّ البارز جاك لاكاريير بصورة روحانيّة وسيرة حياتيّة لشاعرنا التركيّ. ومنذ فاتحة العمل، نرى إلى إمري سابحاً في الغبار. «غبار يتسلّل بخفاء»، «غبارٌ غازٍ»، «صحيح أنه يزعجه قليلاً ولكنه، خصوصاً، يُحيّره» (ص ١٤). في مواجهة هذا الغبار لا يملك يونس من سلاح سوى مكنسته. مكنسة بها يعمل، ويعيد العمل، عند عتبة «تكيّته» (من العربيّة «متكأ» ولا ريب). كنْسُ سيول كاملة، يوميّة، جيوش مجيّشة من الغبار، قد يشكل هذا في نظركم مشغلة غريبة. ومع ذلك، فيونس ينصرف إليها يوميّاً، وبمنتهى الوفاء. لآخرين أن يفكّروا بعمليّات تعزيمٍ لطرد الأرواح أو لتبديد الأشباح. هو، يعرف «أنّ أشياء قليلة تكفي لتقوية النفس وتطمينها ضدّ فخاخ اللامرئي»، وأنّ لديه «مكنسته، مكنسة وفيّة، موثوق منها، طيّعة وأليفة حتّى ليسرّ لها بخيباته وأشجانه. مكنسة عالمة نوعاً ما» (ص ١٧).

اقتدار وكفاءة شعريّة عالية: بهذين الملمحين طالما تميّز لاكاريير، الذي كان أوّل من ترجم إلى لغته إيليتيس وسيفيريس، ووضع بعض أوثق الكتب في اليونان، وكذلك في رهابنة الصحراء الشرقيّين. كفاءة تقوم أوّلاً على ردّ الاعتبار للبسيط والأوّليّ، للظاهراتيّ بالمعنى العاديّ والفلسفيّ للمفردة في آن معاً، وعلى إعادة الارتباط بالعناصر وبما فوق الطبيعيّ، الذي لا يشكّل إلاّ امتداد العناصر وتحوّلها. وبهذا كلّه تسير أيضاً هذه الرواية أو هذه القصيدة الفكريّة من انجراف إلى آخر. انجراف موجّه بفكر عارف، انزلاق بارع على سطح الكلمات الذي يتبع المدى المتموّج للرمال ومدى آخر في الروح أكثر تموّجاً ورفعة. وليس ينقاد هذا الانجراف إلى حاجة للاستمتاع ببسيطة، ولا هو بالباحث عن غرائبيّة قد لا يكون نيلها بالعسير. بل هو بالعكس مقود بنوعيّة هيامٍ فذّ، وبمعرفة صميميّة لمغامرة هذا الشاعر

الذي يشكّل وحده مجرّة كاملة في سماء الروحانيّات التركيّة، والشرقيّة بعامّة. مجرّة باذخة قد لا «تحسد» على شيء المجرّة الأخرى لكبير العارفين جلال الدين الروميّ، الذي اعتاد الأتراك على دعوته بـ «مولانا». سوى أنّه أكثر فطريّة من الروميّ، ولعلّه، كما سنلاحظ، أكثر طفولةً ولعباً.

لا ينحصر مسعى الكاتب لاكاريير في تقديم سيرة للشاعر التركيّ بالمعنى المعروف للسيَر، ولا حتى بتقديم «بورتريت» روائيّ. بل هو ينطلق من حفنة من قصائد الشاعر ومن معطيات حياته، ليعيد ابتكار كامل البطانة الروحانيّة لهذا الفضاء الطبيعيّ، فضاء تركيا الأناضوليّة الذي زاره الكاتب وأعاد زيارته وارتياده حتى لقد أمكن القول إنّه صار يعرف جميع سكّانه، بما فيهم الشجر والحيوان والطير، هذا كلّه الذي يسكن هو الآخر فضاء هذه «الرواية».

تسرد الرواية، أو بالأحرى ترافق، مراحل التلقين المتدرّجة التي يمرّ بها يونس. يونس الذي سيجد أنّ عليه أن يكتشف المفتاح بنفسه كلّ مرّة، فليس هنا من شيفرات مفكوكة بدءاً، ولا من معرفة ملوّح بها ومعطاة عمّا قريب. بعد ليالٍ طويلة من الطرق على باب شيخه الأعمى، ومن الكنس المتواصل قدّام «تكيّته» والنوم عارياً بإزاء الحائط العاري هو أيضاً، يكتشف المريد أنّ الباب لن ينفتح إلاّ متى كفّ هو عن الطرق. «الصبر برفقة الصبر»، صيغة شرقيّة ذات مؤدّى روحانيّ. ولرنيه شار قولٌ مفاده أنّ من أقامَ في قلب اللحظة، صارت اللحظة له بمثابة الأبديّة. بعدما يكون يونس أدركَ هذا كلّه، يندفع في طرق المغامرة وحده. يعتنق التجوال في سائر أرجاء الملكوت، تائقاً، ككلّ مستجدّ، متدرّب أو مريد، لأن يشرب الأفق ويتملّى وجوه الموجود. العالم بوتقة ألوانٍ لا يعجز عن احتوائها بؤبؤ ظامىء للجزيل. ثمّ إنّه هيهات أن تكون رؤيا بدون... رؤية.

من هذه التجارب والمعاينات - الكشوف، سنتمسّك هنا باثنتين. في واحدة من هذه التجارب، يتعرّف يونس للمرّة الأولى على الدراويش الراقصين أو الدوّارين، تلامذة «مولانا». وعلى لسان «بطله» يونس، يقدّم لاكاريير تفسيراً نراه بالغ الشاعريّة والحذق لهذا الرقص الصوفيّ الذي يدور فيه كلّ درويش في «الحلقة» حول نفسه، وفي الأوان ذاته حول الخشبة أو المكان، محاكياً بذلك دورة الأرض، دورة مزدوجة وواحدة في آنٍ معاً («إثنان في واحد، وكلٌّ في واحد» كما يعبّر جان پيير جوڤ)، حول ذاتها وحول الشمس. كتب لاكاريير أنّ الدرويش، «إذْ يدور على هذه الشاكلة حول نفسه ببطء متزايد، فهو إنّما يجتذب، بلعب يديه المقلوبتين [راحتهما في اتّجاه السماء]، وبسلطانهما، أقول يجتذب ويُكثّف حول نفسه جميع طاقات العالَم التي تخترق جسده كبرق متمهل، محوّلةً هذا الجسد إلى ملتقى لعواصف اللاّمرئيّ وانفراجاته» (ص ٦١).

وفي تجربة كشفيّة ثانية، يحلّ يونس في المفازة الواسعة ضيفاً على قبيلة من البدو الرحّل. وهنا يتنفّس للمرّة الأولى رائحة المدى، أو ما يدعوه لاكاريير بـ «رائحة الشساعة». كتب لاكاريير في جملة طويلة يضطرّنا جمالها لترجمتها بكاملها: «وهذه الرائحة ما هي برائحة المفازة، ولا رائحة الغبار، ولا العشب الجافّ، ولا عرَق الجمَل ولا بول الحِمار، كلاّ، ما هي برائحة الجِلد أو الكمّون اللذين سخّنتهما الشمس، ولا الحليب الطازج المخوض في الفجر، ولا رائحة الرشْح الزنِخ للضأن، أو اللبن الخاثر الحامض - الحلو، ولا هي برائحة الأنفاس الدافئة للأدغال في الهاجرة، أو اللُّجُم [جمع «لِجام»] المستهلكة بلعاب الجِياد، كلاّ، ما هي برائحة أنثى تَلِد. هذه الرائحة التي هي مزيج من عرق حامض ودم وصديدٍ، والتي تطغى على جميع الروائح الأخرى للمفازة، بأقوى من رائحة نرجس الصخور أو برْكة ناشفة يُهيِّج وحلها فجأةً، بل هي هذا كلّه في الأوان ذاته، مضافةً إليه رائحة الزمن، رائحة فريدة، رائحة الساعات، والأيّام، والفصول المتغمّدة تحتَ رماد مواقد البدو، فكأنّها الجوهر المتورّق لجميع الآفاق» (ص ١٣٩).

وخصوصاً، ففي هذا اللقاء يسمع يونس البدو وهم يستنزلون الطعام بأبياتٍ له كان قد ارتجلها أمام «تكيّته» ولم يُعنَ حتى بتدوينها. وإذا به يكتشف أنّها انتشرت ولمّا يعلم، وها هم البدو يقرأونها فيتنزّل لهم من اللاّمرئيّ طعام كلّ يوم. سلطان الشعر، هدّام الحدود - عبّارها. وهي اللحظة

التي يقرّر فيها يونس العودة إلى «تكيّته» ومكنسته. فما جدوى السفر إذا كانت الأشياء تسافر بلا انقطاع وتحمل معانينا، وصورة منّا لعلّها الأكثر أساسيّة وصحّة، وذلك بلا جهدٍ منّا؟ هناك، وقد عاد، سيرتجل يونس من جديدٍ أشعاراً يهبها للأمرئيّ. وفي خاتمة الرواية، يختفي يونس بصورة أحالها لاكاريير، عن عمدٍ، سحريّة نوعاً ما وما فوق طبيعيّة. يختفي لا نعرف أينَ، ولا كيفَ، ملتحماً بالشاسع الذي تنفّس رائحته ذات مرّة وراح يعيد ابتكاره في أبياته.

في ثنايا هذه الرواية - القصيدة، وبالخصوص في صفحاتها الأخيرة، يستشهد لاكاريير بأبيات كثيرة ليونس إمري ويقدّم لها قراءة معمّقة ... فيها على بعدها الروحيّ وجرأتها الفنيّة. كهذه الأبيات التي يقول يونس فيها:

«متسلّقاً شجرة الخوخ

أكلتُ، حتّى الشبع، عنباً

فصرخ بيَ البستانيّ:

- مالكَ تأكلُ من شجرةِ جَوزي؟»

خوخ وعنب وجوز، على شجرةٍ بذاتها!

ليس هنا في نظر لاكاريير من لغز، ولا، خصوصاً، من مجانيّة. بل هناك «بلاغ» أو «رسالة» روحيّة - شعريّة لاعبة معبَّر عنها بصورٍ شائقة. نحن نتناول عادةً الخوخ بأن نأكل اللباب ونرمي النواة. ونأكل من العنب كلّ ما فيه، لبابه وبزره. أمّا الجوز فنستأثر منه باللباب ونرمي قشوره. هكذا نتبع مساراً أكثر فأكثر صميميّة وعمقاً: «نبدأ بالخارج، أو العرَض، وصولاً إلى الداخل، أو الجوهر»، «كذلك هي الطريق المعهودة لكلّ تعلّم أو تلقين» (ص ١٧٢). وعليه، فإذا ما نحن رأينا في هذا الشعر، ومثيله في الروحانيّات الشرقيّة وفير وغزير، أقول إذا ما نحن رأينا فيه، قبل السورياليّة والرواية الأمريكيّة - اللاتينيّة بقرون، إلى «ثور واقف على جناح سنونوة»، أو «نسر يقف بأسره على غمد ذبابة»، أو «سمكة نصطادها في شجرة صفاف»، بل إلى «نورسة تبيض جحشاً»، فلا ينبغي، في عُرف لاكاريير، أن نرى في هذا انعداماً للمنطق أو للقياس. بل هذه الصور إنّما تمتثل إلى «منطق خفيّ، وما مجّانيّتها إلاّ لإخفاء رسالتها الثمينة عن نظر الغشيم» (ص ١٧٣). ثمّ إنّ يونس نفسه كان يعرف هذا حقّ المعرفة وهو الذي كتب: «تحجبُ الفكرةُ وجهها الحقّ».

يبقى أنّه بموازاة عالَم يونس هذا، الذي آمل أن أكون أوضحتُ للقارىء كم هو شائق ووفيّ لحقيقة مشعّة، يقدّم الكاتب ويقرأ ثانيةً فصولاً من مغامرة المغول في الشرق، التي عاصرَها يونس إمري. فكأنّه يطرح للتأمل عالَم العجيبة الشعريّة والروحانيّة (عجيبة طيّبة وفي متناول الجميع، ما إن يشاء المرء ذلك) وعالم التدمير الشامل (أو التدمير الشامل للعالَم). وهنا تجد خصوصاً براعة القبسات الدالّة يصطادها من بطون عشرات الحوليّات. سئل جنكيز خان ذات مرّة عن «أعلى متعة يمكن أن ينالها رجل». فأجاب: «رؤية وجوه النسوة وهي يغشاها الدمع» (ص ٨٤). أمّا حفيده ووريثه في ماكنة المحْق الكبيرة، غويوك خان، فقد كتب له البابا في عهده: «إنّني لا أفهم، أيها السيّد، ما الذي يحدو بكم لممارسة هذا التقتيل كلّه!». فيردّ عليه غويوك خان: «ولا نحن، يا سيّدي، لنفهم!».

فرناندو آينسا، إعادة بناء اليوتوبيا: دراسة، منشورات اليونسكو، باريس.

- Fernando Ainsa, "La reconstruction de l'utopie", essai, Editions UNESCO, Paris, 196 p.

كلّ شيء يبدو اليوم وهو يدفع إلى الاعتقاد بأنّه بات من الطوباويّ الكلام عن... الطوباويّة (أو عن «اليوتوبيا»). ذلك أنّ إخفاق العديد من المغامرات الثوريّة في هذا العصر، وإفلاس الكثير من الأنساق الفكريّة والآيديولوجية، وانحسار أغلب أحلام التغيير، هذا كلّه أمسى يشيع نوعاً من العُسر في التعامل مع «اليوتوبيا» ويجرّد المفردة والفكرة التي تعبّر هي عنها من رصيدهما، مُقلّصاً، أكثر فأكثر كلّ يوم، فضاء الحلم والوهم و«الاسقاط» على المستقبل أو حتى

التلويح له. هذه «الممارسات» التي تشكّل في العادة أساس الفكر الطوباويّ ولبّه.

لكنّ هذا الانكماش إنّما يشكّل في نظر مؤلّف الكتاب موضوع هذا العرض جزءاً لا يتجزأ من «اليوتوبيا» والعلاقة بها، أي ما يدعوه المؤلف نفسه بـ «الولع الطوباويّ». فمنذ نشأة «اليوتوبيا» (هذه النشأة التي يمكن إرجاعها، إجمالاً، إلى «العهد القديم»، بل حتى قبله، إلى العديد من النصوص القديمة والملاحم، بل لعلّ الإنسان نفسه ولد طوباوياً؛ أمّا بصريح التعبير، فهي تعود إلى الإنجليزيّ توماس مور Thomas More الذي نشر في ١٥١٦ كتاباً حمل عنوان «يوتوبيا»؛ وتعني المفردة باللاتينيّة «ما لا يقوم في مكان»، والتعبير الأخير هو الذي شكّل عنوان الترجمة الإسبانيّة للعمل المذكور لمور، التي وضعها الشاعر الإسبانيّ الباروكيّ المعروف كيبيدو Quevedo؛ أمّا الصفة «طوباويّ» فشاعت في الاستعمال بعد ذلك بقليل، وظهرت لأوّل مرّة في ١٥٢٩)، نقول منذ بداية نشأة «اليوتوبيا» كتفكير وحلم وتأسيس أدبيّ أو خياليّ، وهي تعرف هذه المراوحة، أو هذا التناوب. مدّ وجزر، فتسود في البدء فترة بحث محموم عن إمكانات تحقيق اليوتوبيا، تليها فترة لسقوط الحمّى، أو لذهاب الحميّة، وارتخاء لهذا كلّه، عطلة أو تعطّل للفكر اليوتوبيّ ولما يدعوه المؤلّف بـ «البعد التحميسيّ لليوتوبيا».

هذه المعطيات وسواها يأتي ليذكّر بها هذا المؤلّف الجديد للكاتب فرناندو آينسا (من الأوروغواي)، الذي سبق أن وضع في الموضوع نفسه ثلاثة كتب بالإسبانيّة، حملت عناوين «الباحثون عن اليوتوبيا» (١٩٧٧) و«ضرورة اليوتوبيا» (١٩٩٠) و«من العصر الذهبيّ إلى الألدورادو» (١٩٩٢). وهو يرينا أنّ هذا التناوب في التعامل واليوتوبيا، إنّما يقابله تناوب آخر يميّز التفكير اليوتوبيّ، أو طبيعة الإنشاء اليوتوبيّ، نفسه، بما يجعل من اليوتوبيا سلاحاً ذا حدّين. فاليوتوبيا، من جهة، مهمّة وضرورية للإنسانيّة من حيث تكشف لها عن تثلّمات الحاضر وعدم كفايته وتدفعها إلى البحث عن مستقبل أفضل أو مختلف بأيّة حال. ومن جهة ثانية، فهناك ما يدعوه المؤلّف بـ «الطوباويّة المُغالية»، وهي بالغة الخطورة من حيث تقود في الغالب إلى شطط في رؤية الواقع المأمول تخطّيه، وزوَغان في رؤية الواقع المطلوب اجتراحه من طيّات الحلم، وإلى الخلط بين الممكن والمستحيل. فتقود الإنسان إلى عبوديّة جديدة من حيث لوّحت له بفضاء حريّة ممكنة. ولئن كان الفكر اليوتوبيّ يدفع في الغالب في اتّجاه المستقبل، مستقبل ينبغي تسميته فاجتراحه فسكناه، فهو يُومىء بعض الأحيان أيضاً إلى الماضي، صوب عصور تعدّ ذهبيّة، يُعتقد بإمكان بعثها وإثارتها من جديد. وكذلك - ولا تتوقّف المتضادات عند هذا الحدّ - فإذا كان هذا الفكر مثاليّاً لدى البعض، فمن المذاهب الماديّة ما تسكنه اليوتوبيا بوضوح، كما في الماركسيّة، سواء في صيغتها الأصليّة (ماركس وإنغلز) أو الباكونينيّة.

ينبغي القول إنّ هذا الكتاب موضوع في كتابة مشرقة لا تهمل قطّ مسألة الأسلوب، وهو يجمع الرصد التاريخيّ إلى التخمين الفلسفيّ والتحليل النقديّ. فتراه يعيد تسليط الضوء على بنيات اليوتوبيا وأنماطها، ملامحها المميّزة كنوع وأسماء الأعلام والآثار الفكريّة والفنيّة المرتبطة بها، ومجمل الأحلام المتضمّنة فيها والأوهام وانقشاعات الأوهام المتمخّضة هي عنها. هذا ممّا يجعل من هذا الكتاب أداة للبحث ثمينة، ثمّ إنّ كثافة الأسلوب والتقسيم الحاذق للفصول والفقرات، ووفرتها، هذا كلّه يحيله إلى دائرة معارف مصغّرة في الموضوع.

في الفصول النهائيّة يعيد المؤلّف قراءة أسطورة «أرض الميعاد» التوراتيّة، ويرينا كيف غذّت الحلم الأمريكيّ بشقيّه الكبيرين: إكتشاف القارّة الجديدة واستعمار المجال الهنديّ الأحمر (ما سيُدعى لاحقاً بأمريكا اللاتينيّة) من جهة، والهجرة حديثاً إلى أمريكا الشماليّة، «قارة الخيال» كما يعبّر رنيه ريمون الذي يستشهد به آينسا، من جهة ثانية. ويستعرض الأخير انقشاع الأوهام والصحوة الأليمة من الحلم الأمريكيّ كما عاشته أجيال متعاقبة. لكنْ لا ندري لمَ (ربّما عن رغبة في تفادي الخوض في الراهن المتفجّر) لا يقول المؤلّف شيئاً عن الشاكلة التي غذّت بها هذه الأسطورة دعاوى الصهيونيّة، وانكشاف الوهم بالفردوس الاشتراكيّ الذي كان

يُلوّح بإمكان إقامته في إسرائيل على حساب ساكني الأرض الأصليّين، هذا الانكشاف الذي بدأ يعبّر عنه حتّى العديد من الإسرائيليّين، من مؤرّخين وفنّانين. ويتجسّد انكشاف الوهم أو انقشاعه في هذه الظاهرة التي ما برحت محدودة، ولكن التي ينبغي عدم الاستهانة بها بالمرّة، ظاهرة الهجرة المعاكسة، التي تشمل أفراداً يأتون إلى إسرائيل مدفوعين بحلم التأسيس ثمّ يغادرونها بعد سنوات عن إحساس بالاختناق. ولقد كرّس الكاتب المغربيّ إدمون عمران المليح والصحفيّة الإسرائيليّة سيمون بيتون فيلماً تسجيليّاً لهذه الظاهرة منحاه عنوان «أوريديت» (ما يمكن ترجمته بـ «المغادرة» أو «معاودة النزوح»). على أنّنا نشكر لآينسا عدم وقوفه أمام إسرائيل وقفة إعجاب وافتتان، كما فعل كتّاب غربيّون كثيرون، حتّى بين الكبار، بورخس مثلاً أو كونديرا.

كان منتظراً من الكاتب، وهو الأمريكيّ اللاتينيّ، أن يكرّس فصلاً لأثر اليوتوبيا في مصير قارّته، وهو يقوم بذلك بالفعل. وهو يؤكّد هنا براءة على «الطوباويّة المغالية» التي طالما وضعت لأجمل الصبوات والتطلّعات نهاية دمويّة. وهو يذكّر بهذا الصدد بعبارة أوكتافيو باث: «لن نفهم أمريكا [اللاتينية] قطّ إنْ نحن نسينا أنّنا إنّما نشكّل فصلاً من تاريخ اليوتوبيا».

بيد أنّ المؤلّف، الذي يظلّ مؤمناً بضرورة اليوتوبيا والأهميّة القصوى للحلم بواقع أفضل، أو مختلف ببساطة، يختتم بنبرة متفائلة. إنّه يتنبأ بانبثاق جديد للتفكير الطوباويّ، ويقول أنّ هذا قد حدث بعد كلّ انحسار لهذا التفكير. هي عودة لليوتوبيا وإلى اليوتوبيا يتقرى تباشيرها في الصيرورة الكوكبيّة الحاليّة للإنسانيّة. فصحيح «أنّ التقدّم التكنولوجيّ وانتشار شبكات الإعلام والمعرفة، هذا كلّه يبدو وهو يمنح الهنيهة الحاضرة والراهنية والعابر والموقوت، أولويّة واضحة تتعارض والفكرَ الطوباويّ المنظور إليه في العادة كمشروع مستقبليّ». إلاّ إنّ «العيش في اللحظة المباشرة من شأنه أن يحفّز على قيام قنوات ثقافية من شتّى الضروب، فضاءات فعليّة للابداع والتواصل يمكن أن يستعيد فيها الفكر الطوباويّ بُعده الاستفزازيّ».

كاظم جهاد

وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦.

يتابع كوثراني / هنا، ما بدأه في مؤلفاته السابقة، أي تفحّص الاستراتيجيات الثقافية – السياسية التي طرحتها على نفسها النخب العربية – الإسلامية في مواجهة واقع الغلبة الغربية على عالمنا العربي – الإسلامي، منذ مؤلفه «الاتجاهات الاجتماعية – السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ – ١٩٢٠» وحتى الكتاب الذي بين أيدينا، الآن.

وإذا كان قد عاين في كتابه (الفقيه والسلطان) أنماط العلاقة بين الفقيه والسلطان في التجربتين التاريخيتين: التجربة الصفوية – القاجارية في إيران، والتجربة العثمانية في تركيا والبلاد العربية، فإنه في مؤلفه «الدولة والخلافة في الخطاب العرب إبّان الثورة الكماليّة في تركيا» يستعيد عدّة (نصوص) عربية، كُتبت في خضمّ النقاش، الذي حفّزت إليه تجربة مصطفى كمال التحديثيّة في تركيا، وما طرحته من (نصوص) لتبرير فصلها السلطنة عن الخلافة، أولاً، أو لتبرير قرار إنهائها الخلافة، ثانياً.

لقد أعيد التفكير بمشكل (الخلافة) و(الدولة) بشكل مقلق في خضم نزع طابع الخلافة عن الدولة العثمانية، في نهاية الربع الأول من القرن العشرين (١٩٢٢ – ١٩٢٤). ويحاول كوثراني أن يرصد هذه اللحظة الفكرية الخطيرة في الخطاب العربي المعاصر، حيث يقدّم لنا عدّة أنماط من الإجابات حولها، تنطلق من إشكاليتين فكريتين متقابلتين

: أولاهما تصدر من داخل تاريخ الإسلام وتتراوح بين نموذجين : نموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي) ، الذي يدعو لخلافة نموذجها المثالي : الخلافة الراشدية، حيث يندمج السياسي والديني (رشيد رضا) ، ونموذج يرتكز على مفهوم الدولة العصبية الخلدونية، دافعاً بالمنطق التاريخي، هذا، إلى نهايته في مسألة فصل السلطنة والملك عن الخلافة، وصولاً إلى تمييز السياسي عن الديني (علي عبد الرازق).

أما ثانيتهما، فتصدر من داخل الوضعيّة (الغربيّة - التركيّة الجديدة) ، وتتراوح بين نموذج الالتحاق بالغرب إلى درجة الاعتماد على الاحتلال الأجنبي في بناء الدولة الحديثة (جماعة المقتطف، والمقطم - الأخوة صروف، فارس نمر) ،وبين نموذج يحمل مشروع الدولة القومية على قاعدة مقاومة الاجتياح الغربي (عبد الرحمن الشهبندر) فيضعنا كوثراني أمام ترسيمة (أيديولوجية) تذكرنا بترسيمة عبد الله العروي الثلاثية في (الأيديولوجية العربية المعاصرة) : الشيخ (محمد عبده) ، الليبرالي (لطفي السيّد) داعي التقنية (سلامة موسى) .

في قراءته لتلك (النصوص) ، لا يتوقف / كوثراني / عند حدود ما ينطق به النص من مواصفات معرفية - أيديولوجية، إلاَّ لينتقل لتحديد اشتراطه التاريخي، وليموضعه تبعاً لموقع استراتيجية حامله الثقافية - السياسية من نضال الجماعة العربية لمواجهة الغلبة الغربية، ولتقرير مصيرها الذاتي.

يموضع كوثراني خطاب الحداثة الدولاتيّة التركي (١٩٢٢ - ١٩٢٤) وسط تقاطعات الاستراتيجيّات الغربية، وكحصيلة نهائية لتشابك تلك الاستراتيجيّات مع حركة التحريرالتي قادها / مصطفى كمال / ، فكانت بمثابة تسوية تاريخيّة قدّم فيها الأتراك رأسمالهم الرمزي (الخلافة) وكل ما يشدهم إلى تاريخهم الثقافي، وعلاقاتهم بمحيطهم الثقافي الإسلامي على مذبح الحفاظ على الدولة التركيّة بحدودها الحاليّة. وتوصّل مصطفى كمال، على حساب العرب في سورية، إلى (معاهدة أنقرة) مع فرنسا، التي تتيح للأخيرة حشد قواتها لضرب ثورة «هنانو»، وتطلق يد تركيا لتسيطر على كيليكيا وشمال سورية. واستغل، لاسترجاع أرضه من اليونان، خوف الدول الأوروبيّة الأخرى من ازدياد النفوذ البريطاني على اليونان. وفي لوزان ١٩٢٣ لم يجد المفاوض التركي شيئاً يقدمه للغرب سوى مشروع العلمنة لدولته. ويذكرنا كوثراني بما قاله المفاوض التركي رضا نور : «كانت هذه (يقصد علمنة تركيا) أهم نقاط الارتكاز والإسناد، التي كنّا نستند عليها في لوزان» (ص ٨). وقد مهّد مصطفى كمال لذلك عام ١٩٢٢ عندما ألغى السلطنة، وأبقى الخلافة مؤسّسة دينيّة منفصلة عن الدولة، ورافق ذلك إصدار وثيقة شبه رسميّة، أعدّتها هيئة من العلماء، صدرت في مصر بالعربية بعنوان (الخلافة وسلطة الأمة) ، اشتملت على الحجج الفقهية، التي اعتمدت عليها الجمهورية، واعتبرت أن مسألة الخلافة ليست دينية، بل قانونية وطبيعية، ويجب اعتبارها مسألة سياسيّة وإدارية وزمنيّة على المسلمين أن يعالجوها معالجتهم للولاية العامّة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك. إذ لا توجد أية إشارة في القرآن أو في الحديث حول مسائل الخلافة، كل ما هنالك نصائح عامّة تتعلّق بإطاعة (أولي الأمر) ، وبالتالي فالخلافة ليست فرضاً إسلاميّاً أساسيّاً. فهي مجرّد عقد وبيعة أهل الحل والعقد تساوي الوكالة التي تمنحها الأمّة. (راجع. ص ٢١٦).

انتهى مشروع مصطفى كمال إلى إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، وإلى فرض قطيعة مع الذاكرة التاريخيّة الإسلاميّة للشعب التركي، فألغى التقويم الهجري، وجعل الأحد يوم العطلة الأسبوعيّة، وأغلق الكتاتيب التي تدرّس القرآن، وأقفل التكايا، وألغى الوقف، وطبّق القانون الأوروبي، واعتمد الحرف اللاتيني بدل الحرف العربي، وأوحى بفكرة أن الأتراك شعب آريّ أبيض، ومنذ ذلك التاريخ، ستتحكم بالنخبة الحاكمة التركيّة نزعة العداء للعرب.

يرصد كوثراني ردود الأفعال القلقة تجاه نهج / أتاتورك / ، مروراً بوثيقة (هيئة العلماء) الأتراك حول فصل السلطنة عن الخلافة، إنتهاء بإلغاء الخلافة ذاتها ١٩٢٤.

أ - خطاب الفقيه : يموضع كوثراني نص رشيد رضا (الخلافة أو الأمامة العظمى) في سياق محاولة الفقيه

لاستعادة النص الفقهي بشأن الخلافة، لإحيائها كخيار استراتيجي لمواجهة واجب التجديد. فقد رأى في ما يحيط العالم الإسلامي من أخطار، وما يعصف بتركيا من أحداث، مناسبة للتذكير بالنص الفقهي، الذي توسّم الخلافة الراشدة نموذجاً للخلافة الصحيحة، التي لا يجمعها جامع بـ «السلطنة» أو بإمارة الاستيلاء كما بسطتها نظرية الماوردي، أو بعصبيّة متغلّبة كما في نظرية ابن خلدون (راجع ص ١٤٤ و ص ٧٢). وينطلق رشيد رضا من رفض الاعتراف بإسلامية الخلافة التي تقوم على التغلّب والقهر والجور، من خلافة بني أميّة حتى خلافة بني عثمان. وقد رأى أن مصطفى كمال قد استبدل حين جعل الخلافة روحيّة، دينيّة، «نوعاً من التغلّب بنوع آخر» (ص ١٤)، ليظهر أن (سلطة التغلّب)، كأكل الميتة عند الضرورة، يجب السعي لإزالتها باتجاه إحياء الخلافة.

إلاّ أنّ واقع التمزّق الإسلاميّ، بالإضافة للسيطرة الأجنبيّة يُعيقان، برأي رشيد رضا، عمليّة تشكّل أهل الحل والعقد، أو تحقق وحدة الأمّة. وعندما يبحث (الفقيه) عن جماعة أهل الحلّ والعقد في أمّة متحرّرة، لا يجد أمامه سوى أهل الجمعية الوطنية في أنقرة، بينما يسمي (هيئات العلماء) بالجماعات القديمة، التي تتعلّق بقاعدة البيعة للسلطان حتى لو كان عاجزاً أو مستبداً (ص ٩٣/٩٤)، ويعارض حزب المتفرنجين الذين يلتقون مع (الفقهاء الجامدين) بالقول (بإمامة الضرورة) (ص ٩٢)، آملاً بعوده مصطفى كمال عن قراره داعياً إلى تشكيل حزب الاصلاح الإسلامي الذي يجمع بين الاستقلال في فهم الدين وحكم الشرع الإسلامي، وكنه الحضارة الأوروبيّة، وإلى جمع عقلاء المسلمين في كافة أقطارهم، لتكوين جماعة أهل الحلّ والعقد، لتعقد مؤتمراً عاجلاً، لاتّخاذ ما يلزم بشأن الخلافة، التي جعل منها الانقلاب التركي، أهم المسائل التي تواجه المسلمين (ص ٩٢). وعلى الرغم من تفضيله (القرشيّة) في الإمام، إلاّ إنّه فضّل مصطفى كمال، الذي لم يقطع الأمل فيه، على الشريف حسين الذي يعتمد في حكمه على الإنجليز (ص ٩٧/١٠٢). لكن رضا سينقل توجّهه، بعد قرار إلغاء الخلافة، إلى دعوة إلى مؤتمرات إسلامية، مقترحاً إلى جانب إقامة نظام مؤقت لإمامة الضرورة، إنشاء مدرسة عالية تُخرّج المرشّحين للخلافة، ليصار إلى انتخاب أحدهم، وليبايعه سائر أهل الحلّ والعقد، فتقوم الحجّة على كلّ فرد وجماعة بأنّه هو الإمام الحقّ (ص ٢٥).

لم يخفَ على كوثراني التوظيفات الممكنة لدعوة (هيئة كبار العلماء) في مصر لعقد مؤتمر بمدينة القاهرة لمناقشة مسألة الخلافة. فقد حاول الملك فؤاد توظيفه لصالحه، وحاول الإنجليز امتصاص غضب الحركة الإسلاميّة الهندية، التي كانت تلحّ على إبراز خلافة عربيّة. كذلك حاول الملك عبد العزيز بن سعود توظيفها. إلاّ أنّ كل هذه المعطيات لا تعني - برأي كوثراني - التطابق بين موقف / رضا / وموقف أصحاب الاستراتيجيّات السلطويّة. لكن كوثراني يلاحظ هذا التداخل بين موقف الفقيه، الداعي لإحياء الخلافة، والخطاب الدبلوماسي والاستشراق. ولا يعني هذا التداخل، التطابق بين الموقفين والمنطلقين، بل يعني الدلالة على ما ملكته الاستراتيجيّات الغربية، من قدرات معرفيّة، تستطيع فيها توظيف، واستيعاب - ما سمّاه ماسينيون عام ١٩٢٠ بـ «صيغة المطالب الإسلاميّة» ومن بينها «مطلب الخلافة» (ص ٤٢).

وبعد أن يتتبع آراء / ماسينيون / ، المتأمّلة بعودة الإسلام إلى الشورى، يلحظ المؤلف التداخل بين كتابات رشيد رضا، وهذا الرهان الاستشراقي على ديناميّة الشورى ومآلها في الإسلام، وإن اختلفت المواقع والأهداف (ص ٤٣). وإن كان رشيد رضا قد حاول أن يحلّ الأزمة عن طريق فقه الخلافة فاصطدم بعناد الواقع، الذي يستعصي على (الطوبي) فإنّ / علي عبد الرازق / سيجهد لأن يحلها ارتكازاً على التاريخ، لا إستناداً على تاريخ المؤسّسة الفقهيّة. (ص ٤٦)، وسيدفعه الجدل القائم لتطوير النصّ / الخلدوني / ، الذي يميّز بين الخلافة والملك، وبين الوازع الديني والعصبيّة، فينتهي إلى القول بعدم وجوب الخلافة في الإسلام، وبأنّ ما يقال له خلافة، هو سلطان زمنيّ يتبدّل

ويتغيّر ويزول، ويقوم على القهر والغلبة، يشهد عليها تاريخها الواقعي إلى يومنا هذا. (ص ١٦٥). ويؤكّد أنّ لا سند شرعي لها في القرآن، أو السنّة. فالإسلام قدّم رسالة ولم ينشىء ملكاً بنصّ شرعي (ص ١٥٩) وهكذا، يدفع علي عبد الرازق بالتحليل الخلدوني إلى نهايته، فيجعل المجال السياسيّ حيّزاً علميّاً مستقلاً عن علوم الدين، (ص ٢٧)، مرتكزاً على منطق حوادث التاريخ الفعليّة، رافضاً تسوية الماوردي، وبقيّة الفقهاء، الذين صالحوا بين السلطنة والخلافة، ليؤكد طبيعتهما الواحدة، القائمة على العصبيّة والتغلّب.

ويصل الكتاب بعد ذلك إلى التيّار المأخوذ بحداثة الغرب، ويرى أنّ خطاب هذا التيّار صادر عن المنطق الحداثوي الغربي - التركي الجديد. منتقلاً، بذلك، إلى إشكال ثقافي - تاريخي جديد. يذهب أصحاب هذا التيّار إلى إطراء إجراءات مصطفى كمال. يقول فؤاد صروف «إنّ ما فعله بطرس الأكبر في روسيا، وما أحدثه زعماء اليابان من تحول، ليس إلاّ ظِلاً باهتاً من ظلال الانقلاب الذي شمل الأمّة التركيّة» (ص ٣٤). وكان من الطبيعي - حسب كوثراني - أن يصدر هذا الموقف عن جماعة «المقطم»، و«المقتطف»، وهي التي تتبنّى الليبراليّة، ونموذج الدولة الغربي، حتّى لو اقتضى الأمر تدريباً تحت وصاية المحتلّين. (ص ٣٣)، فهي ترى في دولة أتاتورك /دولة العقل، وفي انجاز أتاتورك الحلّ الوحيد، لمداواة التعدّديّة الدينيّة والقوميّة / (ص ٣٤)، إذ أن هذه الجماعة منذ رحيلها من بيروت إثر (جمعية بيروت السريّة)، وهي تدعو إلى بناء / الدولة الوضعيّة في إقليم معين بمساعدة الدول الغربية / (ص ٣٥). ويرى كوثراني أيضاً أنّ خطاب عبد الرحمن الشهبندر ينتظم داخل خطاب (جماعة المقتطف، والمقطم) ذاته، وإن كان ينطلق، من واقع دوره القياديّ في الثورة السوريّة (١٩٢٥) وفي إطار مشروعه العربيّ القوميّ النهضويّ، ولمواجهة هيمنة الغرب واستبداد الغرب، بأدوات إجرائيّة مختلفة: الحزب النخبويّ، الذي يدمج القوميّة بالعلمانيّة (ص ٣٧/٣٦).

إنّ كوثراني يعرف تماماً، أنّ قرار إلغاء الخلافة، في ١٣ آذار ١٩٢٤، لم يكن ابن ساعته، فمؤسّسة الخلافة كانت قد صُفّيت منذ قرون. فمنذ السلطة البويهية، أضحت الخلافة رمزاً تحتضنه سلطة متغلّبة، نظّر لها الماوردي والغزالي وابن تيمية. وتمّ فيما بعد تبرير شرعيّة الدولة العثمانيّة: سلطنة وخلافة من خلالها. وكوثراني يدلّل أنّ خطاب الاستشراق: نلّينو وبارتولد وماسينيون وخبراء ومستشارين آخرين في السياسات الأوروبيّة، يتداخل ويتوافق مع الخطاب الإسلامي (السلفي)، الباحث عن صيغة تجديد للخلافة، أكثر مّا يتوافق مع أطروحات علي عبد الرازق، الذي اتهمه الشيخ محمد البخيت بالتآمر على الخلافة، وباقتباس آراء مرجوليوت وأرنولد. (ص ٤٤)، واتّهمه البعض الآخر بالإلتحاق بالمشروع الثقافيّ الحضاريّ الغربيّ، وتفريغ المجتمعات الإسلاميّة من مضمونها الثقافيّ.

ولعلّ كوثراني يعتبر، أنّ نصّ علي عبد الرازق، وحده، بين النصوص المتواجهة في تلك اللحظة الثقافيّة / يؤسس لمنهج جديد، يتواصل مع التاريخ الإسلامي عبر منهجية ابن خلدون، من جهة، وعبر تفاعل مع معطيات الحاضر، فكراً وسياسة وعلوماً إجتماعية وإنسانية، من جهة أخرى. إنّه يقدّم محاولة حلّ للمأزق، الذي عاناه الموقف الفقهي السلفي نفسه (رشيد رضا)، المأزوم بلا واقعيّته، داعياً العقل الإسلامي للتفكير بالسياسة من دون انحباس بمقولات فقهيّة قديمة، ومن دون اندراج في لعبة التوظيف السياسيّ التي تتقنها الذرائعيّة السلطانيّة / (ص ٤٥).

ويتساءل كوثراني، أخيراً: إلى متى يستمر تاريخنا المعاصر بإعادة إنتاج مأزقه (حالة الفقيه، وضحاياه (وضعية علي عبد الرازق)!؟

شمس الدين الكيلاني

ماهر الشريف ، البحث عن كيان : دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني ١٩٠٨ - ١٩٩٣، دفاتر النهج - مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية ، نيقوسيا ، ١٩٩٥.

قليلة هي الدراسات الجادة التي عالجت الفكر السياسي الفلسطيني، قبل مرحلة الشتات الكبير. وأقلّ منها الدراسات التي توقفت أمام هذا الفكر، بعد استئناف الفعل الوطني الفلسطيني الذي أعقب هزيمة حزيران التاريخية. وإذا كان الفكر السياسي، قبل مرحلة الشتات، قد حظي بدراسة غسان كنفاني اللامعة عن مقدّمات وصيرورة ومآل ثورة ١٩٣٦، فإن هذا الفكر، وفي طوره الثاني، لم يلتقِ إلاّ بدراسات محدودة، تنوس بين التقويم المجزوء والسجال الظرفي. فبالإضافة إلى مداخلات سجالية محدودة، أسهم فيها صادق جلال العظم والراحل إلياس مرقص وغيرهما، أعطى فيصل حوراني كتابين لا تنقصهما الجدّية والرصانة، وإن كانا قد اقتصرا على فترات زمنية محدّدة تارة وعلى تيّارات فكرية دون أخرى تارة أخرى. ولعلّ هذه الأسباب هي التي تعطي كتاب ماهر الشريف الجديد أهمية خاصة. فـ «البحث عن كيان» يغطي فترة تاريخية شاسعة، تمتد من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩٩٣، مثلما أنه يتناول بحمل التيارات السياسية التي صاغت ما يدعى بالفكر السياسي الفلسطيني. وقد أنجز كل هذا اعتماداً على توثيق أمين مبهر، الأمر الذي يجعل من الكتاب وثيقة تاريخية بالغة الأهمية.

يقع كتاب الدكتور ماهر الشريف في نيّف وخمس مائة صفحة، تتوزّععلى خمسة أقسام وأحد عشر فصلاً. والفكرة الأساسية التي يقاربها الكتاب هي فكرة «الوطنية الفلسطينية»، التي تنطوي على وعي بخصوصية الشرط التاريخي الفلسطيني، من حيث هو شرط ينتمي إلى أفقه العربي من ناحية ويخضع لتهديد المشروع الصهيوني، من ناحية ثانية. ولعلّ هذا التهديد، في ترجماته العملية المتعاقبة، هو في أساس ولادة الكيانية الفلسطينية، التي كان عليها أن تنقب عن وسائل مختلفة تواجه بها المشروع الصهيوني، أو تحاصر غاياته المعلنة والمستترة، كما لو كانت مصائر هذه الكيانية أثراً ومرآة للمواجهات الفلسطينية - الصهيونية المتواترة، بدءاً من بدايات هذا القرن وصولاً إلى خريف عام ١٩٩٣. وبهذا المعنى، فإن «اتفاق أوسلو»، وكما يرى الكتّاب، لا يشكّل اقتحاماً خارجياً للتاريخ الوطني الفلسطيني بل جاء تعبيراً عن كيانية فلسطينية متقادمة، وإن كان الشرط العالمي، الذي أنجز الاتفاق فيه، لم يستجب لهذه الكيانية استجابة كاملة، بسبب الفرق القائم بين منطق «العدل المطلق» ومنطق «العدل التاريخي الممكن»، كما يذهب الدكتور ماهر الشريف.

يبحث الكتاب عن بداية تاريخية معيّنة لـ «الوطنية الفلسطينية). ويقع بشكل اعتباطي، كما يقول، على عام ١٩٠٨. وهو العام الذي ظهرت فيه صحيفة «الكرمل»، لصاحبها نجيب نصّار، أحد روّاد حركة مناهضة الصهيونية في فلسطين، وأحد الذين أدركوا، ومنذ وقت مبكر، أن الحركة الصهيونية ستجعل تاريخ الشعب الفلسطيني مغايراً لتواريخ الشعوب العربية الأخرى. وعلى الرغم من وعي النخبة الفلسطينية بالخطر الصهيوني الذي يتهدّد فلسطين، فإن الوطنية الفلسطينية لم تشهد نمواً ملحوظاً، حتى دخلت اتفاقيات سايكس - بيكو حيّز التطبيق، وهو ما جعل الدفاع عن فلسطين شأناً فلسطينياً بقدر ما جعل الدفاع عن العراق شأناً عراقياً. مع ذلك فإن شعار «فلسطين للفلسطينيين» لم يشكل قاعدة ثابتة، ذلك أن الشعور القومي العربي في فلسطين كان يعكس الوقائع العربية، يشتد وينمو في حالات التضامن، كما هو الحال في هبّة البراق في آب ١٩٢٩، ويتراخى ويتراجع، كما هو الحال في أعقاب ثورة ١٩٣٦، التي لم تخبر عن وصاية عربية مشبوهة فقط بل أخبرت أيضاً عن عزلة المقاتل الفلسطيني ضد المشروع الصهيوني. ومهما يكن شأن الخذلان العربي، الذي جعل من هزيمة ثورة ١٩٣٦ مقدمة لضياع فلسطين في عام ١٩٤٨، فإن الوعي السياسي الفلسطيني، وكما يشير الكتاب، اتّسم بالكثير من الهشاشة وفقر النظر، ذلك أنه لم يستطع، دائماً، أن يوحّد بين الوعي الوطني والوعي القومي، مثلما عجز عن تلمّس العلاقة المتفاعلة بين الانتداب البريطاني والمشروع الصهيوني. وسوف يعيش الفكر السياسي الفلسطيني ماضيه القريب، بعد الخروج من فلسطين، حيث الدعم والوصاية المشبوهة من ناحية، وحيث اللقاء المضطرب أبداً بين الوعي الوطني والوعي القومي. وإذا كانت الناصرية، في مراحل صعودها الذهبي، قد دمجت بين القوميين العرب وغايات عبد الناصر وقومية معركة استرجاع فلسطين، فإن هزيمة عبد الناصر ستدفع بالفلسطينيين إلى رايات وطنيتهم، منتجة كياناً فلسطينياً عنوانه «منظمة التحرير

الفلسطينية»، ممثلاً شرعياً وحيداً للشعب الفلسطيني.

وإذا كان كتاب ماهر الشريف يتابع فكرة «الكيانية الفلسطينية»، منذ ولادتها المفترضة في مقالات نجيب نصّار السياسية المناهضة للصهيونية، وصولاً إلى مآلها الأخير في حقل «العدل التاريخي الممكن»، كما يتيحه «اتفاق أوسلو» ويسمح به، فإن الكتاب، في توثيقه الدؤوب، يربط بين مصائر الفكرة والحقل التاريخي الذي تضطرب فيه، آخذاً بشيء قريب من فكرة «النص والسياق»، التي يقول بها بعض العاملين في النظرية الأدبية. فنجيب نصّار يقع على تميّزه الوطني الفلسطيني إثر تأمّله للمخاطر الصهيونية وتراخي الدولة العثمانية، مثلما أن الوطنية الفلسطينية لا تنفصل عن تمزيق القوى الاستعمارية للوطن العربي، التي جعلت كل طرف عربي يخوض معاركه الوطنية على مبعدة من الآخر، بل أن نجاح اتفاق سايكس - بيكو قد أطلق اجتهادات فلسطينية قطرية بائسة، لا تنفصل، على أية حال، عن اجتهادات بائسة في أقطار عربية أخرى، حيث التحالف مع بريطانيا ضمانٌ لنجاح المواجهة الفلسطينية للمشروع الصهيوني، وحيث فكرة القومية العربية «بدعة استعمارية» تضرّ بمصالح الوطن المهدّد. إتكاء على جدل الوعي والسياق يقرأ الكتاب مصائر الوعي القومي العربي في فلسطين إلى جانب الوعي الوطني المأخوذ بالكيانية المستقلة وضرورة التميّز، إضافة إلى الفكر الشيوعي، الذي اعتنق رطانة أجنبية تحدّث عن «البروليتاريا اليهودية والعربية» قبل أن يصل لاحقاً إلى «عصبة التحرّر الوطني»، التي أخذت بحديث عربي وبهموم وطنية فلسطينية. ولن يختلف الأمر لاحقاً، فالقوميون العرب سيتحدثون طويلاً عن الوحدة العربية ضماناً للأخذ بـ «الثأر»، قبل أن يكتفوا بقرع أبواب فلسطين، بعد هزيمة حزيران، وبعد أن اختلط الفكر القومي بالمقولات الماركسية. ولذلك فإن تيار الوطنية القطرية سيقترب من التلاشي، من بدايات الخمسينات حتى منتصف الستينات تقريباً. لكنه سيعود، وبشكل متصاعد، في فترات لاحقة، بسبب مطاردة الفلسطينيين وصعود النزعات القطرية العربية. بل أنه سينمو طليقاً بسبب جهد عربي رسمي متواتر يمنع عن الفلسطينيين حقّ تقرير المصير - يقذف بهم إلى مجازر متوالية. وفي علاقات الوعي السياسي بالسياق تُدْرَس المشاريع الفلسطينية المحدثة عن «السلطة الوطنية» و«الدولة العلمانية» و«الدولة ثنائية الجنسية»، مثلما تدرس مصائر حركة الرفض الفلسطينية، وانتقال القوى الدينية الإسلامية من الوعظ المتقشّف، الذي يزهد بالأرض وبمصالح البشر، إلى الخطاب الجهادي.

وإذا كان الوعي السياسي الفلسطيني قد صاغ خطاباً خاصاً به، فإن هذا الخطاب يعثر على مراجعه المختلفة في السياق المقمط له، والذي هو سياق عربي. ومع أن الدكتور ماهر الشريف قد ترك قضية السياق معلّقة في الفراغ، أو حاضرة وقريبة من الصمت، فإن تاريخ الكيانية الفلسطينية لا ينفصل، ولا يستطيع أن ينفصل، عن إطاره العربي. ولذلك كان طبيعياً أن يتحدث الكتاب عن ظهور الفصائل الفلسطينية المختلفة وبرامجها المتعددة، وأن يتعرّض لموقف حزب البعث في سوريا والعراق، وعلاقته مع المقاومة الفلسطينية، مروراً بحرب تشرين وانعكاسها على الرؤية السياسية الفلسطينية - جبهة «الصمود والتصدي» ومواجهة اتفاقية كامب ديفيد ومسألة الحوار مع الأردن وصولاً إلى حرب الخليج وانعكاساتها على القضية الفلسطينية.

وفي جدل الفكر السياسي الفلسطيني والسياق يقدم كتاب «البحث عن كيان» صورة واضحة وشديدة الدقة عن مصائر التنظيمات والقوى السياسية المختلفة، كأن الكتاب ينتج في اتجاهين مترابطين. يعبّر الاتجاه الأول عن «التاريخ الذاتي» للقوى السياسية، في ولاداتها وتحوّلاتها، ويبيّن الاتجاه الثاني دور هذه القوى في بلورة الكيانية الفلسطينية أو في إعاقة هذه البلورة ودفعها إلى مسالك ومتاهات مختلفة. وفي تفصل هذين الاتجاهين يقدم الكتاب ثرية عن : حركة فتح، الجبهة الشعبية، الجبهة الديمقراطية، حركة القوميين العرب، الصاعقة، التيارات الإسلامية، إضافة إلى الحزب الشيوعي الفلسطيني، عصبة التحرر، الحزب الشيوعي الأردني.

وفي الحالات كلها فمن الصعوبة بمكان تلخيص كتاب ضخم الصفحات وكثيف التوثيق. مع ذلك، فإذا كان التوثيق الكثيف النزيه يشكّل قوة كتاب ماهر الشريف وأهميته، فإن هذا التوثيق الأكاديمي المترامي يشكّل ضعف الكتاب أيضاً. فالباحث المأخوذ بإعادة كتابة التاريخ بشكل توثيقي تعامل مع التاريخ بحياد كبير كما لو كانت التجربة السياسية لا تختلف في شيء عن التجربة الفيزيائية. ويطرح هذا الحياد المفرط سؤالاً عن معنى المؤرّخ ووظيفته، بل يطرح سؤالاً عن إمكانية «موضوعية الوثيقة التاريخية»، لا بمعنى وجودها أو غيابها، بل بمعنى التوافق بين قولها النظري وترجماتها العملية. فلقد أغفل المؤرّخ ماهر الشريف سؤال الممارسة والترجمات العملية مكتفياً بالوثيقة ذاتها، كما لو كانت الكلمات السياسية تُترجم بشكل دقيق ومن غير انزياح، الأمر الذي يختزل التاريخ إلى جملة كتب بريئة، بعيداً عن أفعال

البشر وممارساتهم. والسؤال الأساسي هو: هل دور المؤرّخ إعادة تركيب الوثائق المكتوبة أم البحث عن أسباب المسافة المتزايدة بين الوقائع العملية والشعارات المكتوبة؟ وهل دور المؤرّخ سرد المعلومات المكتوبة بشكل دقيق أم قراءة الأطروحات السياسية الأساسية التي تنطوي عليها هذه المعلومات؟ وإذا كان العالم الفيزيائي يقرأ وجوه الخطأ والصواب في التجربة الفيزيائية، أفليس مطلوباً من المؤرّخ أن يقلّد الفيزيائي، على الرغم من الاختلاف الواسع بين حقليهما؟ وإذا كانت «فلسفة التاريخ» تتحدّث عن «أطروحات المؤرّخ فما هي الأطروحات الأساسية التي يقدمها ماهر الشريف وهو يقرأ تاريخاً كفاحياً دامياً ممتداً بين ١٩٠٨ - ١٩٩٣، تتضمن ثورة ١٩٣٦ وهزيمة ١٩٤٨ وتجربة الكفاح الفلسطيني في الأردن ولبنان وتونس؟

يقول ماهر وهو يعرّف «الفكر السياسي» الذي يتعامل معه : «فالفكر السياسي المقصود هنا هو الفكر الذي ابتدعته وأنتجته مؤسسات سياسية، أو مفكرون وقفوا على رأس هذه المؤسسات. - ص : ١٢ -». الفكر السياسي الفلسطيني هو إذن فكرة التنظيمات والأحزاب والفصائل.... ولكن هل يمكن إرجاع التنظيمات إلى وثائقها المكتوبة، أم أنه من المفترض قلب العلاقة واشتقاق «الوثائق النظرية» من أشكال الممارسات السياسية ومن المعارك الظرفية والانتماءات المشروطة واختلاف معيار الحقيقة بين فريق وآخر؟ ولعل «تقديس الوثيقة»، وهو منهج المؤرخ التقني، هو الذي جعل ماهر الشريف يربط بين الفكر السياسي والسياق التاريخي من دون أن يسأل عن صحة هذا الربط أو خطله؟ ولذلك فإنه لم يستطع أن يميّز بين «الكيانية الفلسطينية» التي تترجم فعلاً كفاحياً وطنياً و«الكيانية الفلسطينية» التي تنشدها أيديولوجيات عربية قطرية تساوي بين «الاستقلال الفلسطيني» وبين خلق قطرية فلسطينية أخرى، تزيح عن كاهل الحكومات العربية عبء القضية الوطنية الفلسطينية من ناحية وتجعل من الممارسة السياسية الفلسطينية صورة أخرى عن الممارسات السياسية العربية. ولعل هذا الرابط الناقص والمجزوء بين الفكر والسياق هو الذي أملى على المؤرّخ فكرة الكيانية الفلسطينية الجوهرانية، كما لو كانت الكيانية تتمدّد حيناً وتنحسر حيناً آخر، بسبب «السياق»، من دون أن تفقد جوهراً ثابتاً عصيّاً على التحول والتبدّل، وهو الأمر الذي يجعله يربط بين «اتفاق أوسلو» وكتابات نجيب نصّار»، وهو الذي يدفعه أيضاً إلى تبرير زواج غير سعيد بين كتابات نصّار ومقولات العدل المكتمل حيناً والمبتور الأطراف حيناً آخر.

تؤدي فكرة «الكيانية الفلسطينية الجوهرانية» إلى زعزعة حياد المؤرخ، الذي ينشده ماهر الشريف، ذلك أنها تطبع بحثه بطابع التسويغ والتفاؤل والتجميل، أي أنها تسوّغ وتجمّل كل ما يردّ إلى كيانية فلسطينية، حقيقية كانت أم متوهمة. بل أن البحث عن «أصل» أول لهذه الكيانية يجعل من «اتفاقيات أوسلو» وجهاً من وجوه تجليات الأصل، هذا الأصل الذي سيعثر على جميع وجوهه في المستقبل، لأن فكرة الأصل لا تعيّن زمناً في الماضي إلاّ لتعيّن زمناً لاحقاً في المستقبل، الأمر الذي يمزج الوثائق بكثير من التفاؤل ويجعل من التفاؤل وثيقةً أساساً، تحتاجها كل الوثائق الأخرى.

يسمح كتاب ماهر الشريف بقراءة مباشرة للفكر السياسي الفلسطيني، بقدر ما يسمح بقراءة غير مباشرة، قراءة أكثر أهمية وأشدّ خطراً. فإذا كانت الوثائق تمدّ القارىء بصورة واضحة عن التاريخ السياسي، بمعناه التتابعي، فإنّ سرعة تبدّل المواقف في هذه الوثائق تعطي صورة مؤسية عن هشاشة الفكرة المعالج، الذي كان ينتقل، من اقتراح سياسي إلى اقتراح آخر، حتى بدا هذا الفكر مجموعة من الاقتراحات المتنافية. وتزداد هذه الهشاشة المؤسية لحظة تأمل مصائر العناصر المختلفة التي صاغت الفكر السياسي الفلسطيني، والتي تبدأ دائماً متناقضة ومختلفة وتنتهي متوافقة ومتوائمة، لا بسبب الحوار بل بسبب تقادم المواقف، إن صحّ القول. ومثلما يعطي كتاب ماهر الشريف مناسبة لتأمّل الفكر السياسي الفلسطيني في تبدّلاته الموسمية، فإن يقدم مناسبة أخرى لمقارنة الحاضر بالماضي، اللذين يتقاربان، أحياناً، إلى حدود التماهي، أو اللذين لا يختلفان إلاّ ليعودا ويتفقا في المآل والنتيجة.

«البحث عن كيان» كتاب مجتهد يسمح بقراءة مزدوجة للتاريخ الفلسطيني المعاصر. قراءة يحققها هو من خلال الوثيقة النزيهة المستمرة، وقراءة أخرى مختلفة يتركها للقارىء الذي يزهد بالسرد التتابعي ويقف أمام الإشكاليات التي تلازم السرد أو تقف خلفه. وفي الحالين يبدو عمل ماهر الشريف نموذجاً للبحث الجدير بالاحترام والتقدير، ذلك أنه لا يكتب التاريخ الفلسطيني المعاصر فقط، بل يسائل، ولو من بعيد، الذاكرة الوطنية الفلسطينية، التي صاغتها عناصر كثيرة، منها «الفكر السياسي الفلسطيني».

فيصل دراج



AL KARMEL (53) 1997